L'INVOCATION

LE HARIPĀTH DE DÑYĀNDEV

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME LXXIII

L'INVOCATION

LE HARIPĀṬH DE DÑYĀNDEV

PAR

Charlotte VAUDEVILLE



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1969

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

A mon maître Jules Bloch.

AVANT-PROPOS

Ce travail sur le Haripāṭh de Dñyāndev m'a été inspiré par un double souvenir et une double dette de reconnaissance : envers mon regretté « Gourou », Jules Bloch, le savant auteur de *La formation de la langue marathe*, sous la direction duquel j'achevai en 1950 mes thèses de Doctorat et à qui je garde un souvenir empreint d'admiration pour le savant et l'homme qu'il était, et de profonde reconnaissance ; envers mes amis marathes de Poona (Maharashtra) où, depuis plusieurs années, je passe quelques mois par an, sous les auspices de l'École Française d'Extrême-Orient et du « Deccan College Research Institute » dont je suis Professeur honoraire. C'est à Poona que, tout en balbutiant la belle langue marathe, j'ai pris goût à la lecture des « saints-poètes » du Maharashtra, descendants spirituels du grand Dñyāneshvar : œuvres originales et pourtant proches par l'inspiration des écrits des poètes du Nord, de langue « hindi », que j'avais longuement étudiés.

Ce livre doit beaucoup aux soirées inoubliables passées à écouter chanter le Haripāṭh et d'autres hymnes vishnouites chez le Dr Wadadekar, membre influent de la communauté des Vārakarī de Poona ; c'est à travers la ferveur de ce chant que j'ai réellement découvert la valeur unique du Haripāth de Dñyāndev pour le peuple du Maharashtra : « invocation » parfaite ou, si l'on veut, « Prélude à la prière ». Au Dr Wadadekar et à son groupe et à tous mes amis de Poona, j'exprime ici ma reconnaissance.

Tout au long de ce travail, j'ai bénéficié de la collaboration des spécialistes de la langue et de la littérature marathe, soit au Deccan College, soit à l'Université de Poona — en particulier de celle du Dr S. G. Tulpule, spécialiste de « vieux Mārāthi » à l'Université. J'ai trouvé une aide précieuse et une bonne volonté infatigable chez mes plus proches collaborateurs, Shri Bhavasar et Mrs S. Athavale. MM. les Bibliothécaires de l'Université de Poona, Dr Hingwe et Dr Pethe, m'ont aimablement ouvert leur collection de manuscrits et donné toute facilité pour les consulter, tandis que Shri D. D. Joshi du « Samartha Vāgdevatā Mandir », à Dhulia, m'a procuré les copies des précieux manuscrits conservés dans cette institution et fourni aimablement bien des renseignements indispensables : à tous je dis ici un très cordial merci.

Paris, mai 1969.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

§ 1. Dñyāndev, Dñyāneśvar et la Dñyāneśvarī.

HARIPĀṬH *(harıpāṭha)*, « Invocation à Hari », désigne une séquence de 27 strophes dıtes *abhanga* en vieux marāthī sur le thème de la louange du Nom de Viṣṇu-Harı. Chacune de ces strophes est signée de « Jñānadeva », « Dñyāndev » dans la prononciation moderne : Ce Dñyāndev est généralement identifié au grand poète Dñyāneśvar (Jñāneśvara) savant auteur d'un important commentaire versifié en vieux marāṭhī sur la Bhagavad-Gītā, la *Bhāvārtha-dīpikā*, plus connue sous le nom de *Dñyāneśvarī (Jñāneśvarī)*.

Outre la *Dñyāneśvarī* et le *Haripāṭh*, la tradıtion marathe attribue aussı au même Dñyāneśvar ou Dñyāndev un traıté phılosophique en vers, *Amṛtānubhav*[1], sur le thème de l'unité essentıelle de l'âme individuelle, le *jīva* avec l'Ame universelle, l'*Ātman*, principe neutre lui-même ıdentifié avec le grand dieu Śiva : l'unité essentielle entre le *jīva* et Śiva devant être actualisée ou réalısée par le Yogi au moyen de l'« expérience » (mystique), *anubhava;* la tradıtıon unanime attrıbue encore au même Dñyāndev le *Cāngdevpāsaṣṭı*, une collection de 65 quatrains sur un thème analogue à celui de l'*Amṛtānubhav*, et enfin une importante collection de petits poèmes dits *abhanga* sur le thème de la bhakti vishnouite, collection dans laquelle on ınclut généralement le *Hāripaṭh*[2].

(1) Cf. B P. BAHIRAT, *The phılosophy of Jñānadeva*, Pandharpūr 1956 (pp 153-220, Engl tr. of the *Amrtānubhav) :* d'après l'auteur, le tıtre ancıen de l'ouvrage seraıt *Anubhavāmrta* et auraıt pour prıncipal objet d'exposer la théorıe du *sphūrtıvāda* et de réfuter la théorıe *ajñānavāda* de Śankara, en quoi ıl est d'accord avec PANGARKAR, *Mārāthī vangmay ıtıhās*, vol I, p. 732, et s'oppose à S V DANDEKAR, *Jñāneśvar-darśan* Pt II, pp 21-22, quı voıt dans l'auteur de la *Dñyāneśvarī* et de l'*Amrtānubhav* un dıscıple de Śankara. Pour S V. Dandekar, la phılosophıe de Dñyāndev est le « monısme parfaıt » *(pūrnādvaıta)* et ıl seraıt même allé plus loın dans cette voıe que Śankara luı-même. PATWARDHAN, *Wılson Phılologıcal Lectures*, III, note « Maharashtra lıterature before the advent of the Bhaktı school was devoted to the teachıng of the Vedanta and popularısıng the doctrınes of Advaıta. Saıvısm was the rulıng faıth »

(2) BAHIRAT, *op. cıt.*, énumère comme « œuvres unanımement attrıbuées » à Dñyā-

De ces œuvres diverses attribuées à « Dñyāndev », seule la Dñyāneśvarī est datée. L'auteur nous apprend, dans son épilogue, que le poème fut composé à Pañcakrośa sur la rive méridionale de la Godāvarī en l'an Śaka 1212 (1290 ap. J.-C), date qui marque probablement l'achèvement de l'œuvre. La Dñyāneśvarī est une œuvre remarquable autant par l'élévation de l'inspiration que par la beauté et la variété du style, sans aucun doute le plus remarquable commentaire qui ait jamais été composé en langue vulgaire sur la Bhagavad-Gītā ; la Dñyāneśvarī est aussi, de beaucoup, le plus important texte en vieux marāṭhī [« O. M. »] appartenant à l'ère pré-musulmane Elle est composée entièrement en quatrains de type *ovī*, mètre qui passe pour être emprunté à la chanson populaire[1]

Dans l'épilogue de la Dñyāneśvarī, le poète se dit « fils » et disciple de Nivrttināth et contemporain de Śrī Rāmacandra, le souverain Yādava dont la capitale, Devagiri (la moderne Daulatābād dans le nord du Deccan) devait succomber pour la première fois en 1294 à l'assaut de 'Alā-ud-dīn Khaljī L'œuvre appartient donc aux dernières années du XIIIe siècle de notre ère qui vit la première pénétration musulmane dans le Deccan. Des incertitudes subsistent sur la forme originale de la Dñyāneśvarī, qui dut traverser plusieurs siècles de transmission, sans doute en partie orale, avant d'être « éditée » et transcrite par le poète Eknāth au milieu du XVIIe siècle Tel qu'il nous est parvenu, dans la version d'Eknāth, le texte de la Dñyāneśvarī constitue un magnifique spécimen de vernaculaire indo-aryen (« NIA ») de type archaïque[2].

Également composé en *ovī*, l'Amrtānubhav se rapproche de la Dñyāneśvarī par l'inspiration et le style · bien qu'il n'y ait pas trace de bhakti vishnouite dans l'Amrtānubhav et que Krsna n'y soit pas même mentionné, mais seulement le grand dieu Śiva et son épouse Pārvatī[3], l'attribution de l'œuvre à l'auteur de la Dñyāneśvarī n'a jamais été sérieusement contestée Il n'en est pas de même pour l'autre *magnum opus* attribué à « Dñyāndev » l'importante collection des « Abhanga », collection dans laquelle on inclut habituellement le Haripāṭh.

neśvar ou Dñyāndev 1 *Dñyānesvarī*, 2 *Amrtānubhav*, 3 *Cāngdev-pāsasti*, 4 *Haripāth*, 5 *Namana*, 6 la collection des *Abhanga* L'authenticité du *Namana*, un hymne de louange, en 108 ovī, au Seigneur de l'univers, est cependant contestée

(1) Pour la nature de l'*ovī* et son origine possible, v *infra*, § 5, Ovī et Abhanga

(2) La langue de la Dñyāneśvarī a fait l'objet de plusieurs études , cf Bibliographie, § 8

(3) Dñyāneśvar, qui se dit lui-même disciple de Nivrttināth, et descendant de Gorakhnāth était certainement Śaiva avant de se tourner vers la bhakti de Krsna l'*Amrtānubhav*, comme le *Cāngdev-pāsasti* adopte un point de vue purement sivaite , ceci semblerait indiquer que ces deux ouvrages ont été composés avant la Dñyāneśvarī, comme le suggère déjà PATWARDHAN, *op cit* , Lect 11, p 154 Cependant Bahirat, suivi par Ranade, préfere s'attacher à la tradition qui place la composition de l'Amrtānubhav après celle de la Dñyāneśvarī

§ 2. Les abhanga et la tradition des Vārakarī.

Les *abhanga*[1] se présentent comme de courts poèmes indépendants *(muktaka)* composés dans un marāthī plus ou moins archaïsant, mais relativement proche de la langue moderne. Le nom de l'auteur de chaque poème est indiqué dans le dernier vers[2]. Les abhanga apparaissent d'ordinaire sous forme de compilations où ils sont classés tantôt d'après l'auteur et tantôt d'après le thème, mais jamais d'après le ton musical ou *rāg* sur lequel ils doivent être chantés, comme c'est le cas pour les *pada* des poètes de l'Inde du Nord[3].

Le thème des abhanga est toujours religieux ils sont essentiellement l'expression de la dévotion vishnouite au pays marathe, dévotion dans laquelle Viṭṭhal ou Vithobā, la divinité adorée à Paṇḍharpūr, occupe la première place. Un grand nombre d'abhanga, 900 ou davantage suivant les collections, sont attribués expressément à Dñyāndev. D'autres portent la signature d'un des saints considérés comme les contemporains de Dñyāndev : son guru Nivṛtti, Sopāndev et Muktābāī, censés être ses frères et sœur, et son compagnon Nāmdev, humble tailleur D'autres encore sont l'œuvre de poètes postérieurs, tous gens de basse caste comme Nāmdev lui-même et comme lui appartenant à la lignée spirituelle de Dñyāndev . ainsi Narā et Vithā, fils de Nāmdev, et Janabāī, sa disciple, le potier Gorā, le barbier Senā, le jardinier Sāmvatā, le *mahār* (intouchable) Cokhāmelā, et d'autres encore jusqu'à Tukārām, dans la première moitié du XVIIe siècle . Tukārām, dont la gloire au Maharashtra, ne le cède qu'à celle de Dñyāndev lui-même, est avec Rāmdās (1608-1681) le dernier grand nom de la fameuse lignée des saints-poètes du pays marathe[4].

Il existe une corrélation étroite entre la littérature des abhanga et le pèlerinage de Pandharpūr, sur la Bhīma, dans le sud-ouest du Maharashtra. La divinité principale de Pandharpūr est le dieu Viṭṭhal ou Vithobā, aussi appelé « Pāndurang »[5] Les habitués de ce pèlerinage,

(1) Le mot *abhanga* signifie littéralement « non-interrompu » « continu » , les sens qu'a pris ce mot, les différents types d'*abhanga* et l'origine possible du genre seront discutés plus loin, v *infra*, § 5

(2) Le nom de l'auteur de l'*abhanga* (comme du *pada*) est mentionne dans le dernier vers tantôt ce nom a une fonction dans la phrase, tantôt il est employe seul comme sujet d'un verbe « dit » sous-entendu, d'ou le nom de *bhanitā* (« ce qui est dit ») ou *mudrikā* « signature »

(3) Pour la comparaison des *abhanga* avec les *pada* et les *dohā* de l'Inde du nord, v *infra*, § 5

(4) On dit au pays marathe que chaque caste a son saint-poete à chacun d'eux, la tradition attribue quelques abhanga, souvent remplis d'allusions a leur humble profession ainsi un touchant poème ou le jardinier Sāvatā célebre «Hari», dont il sait reconnaître la présence dans chacun des legumes qu'il cultive ! Dans ces chansons naïves, composées par des hommes et des femmes du peuple, on a peine a reconnaître la haute inspiration métaphysique de l'auteur de la Dñyāneśvarī

(5) La plus ancienne mention de Vitthal comme divinité se trouve dans une inscription datée de 1216 à Shimoga, au Karnātak (cf *Epigraphia Carnatica* 7 54 (Shimoga) Vitthal ou Vithobā est une forme du dieu Visnu bien connue au Karnātak, en particulier dans les districts de Hassan et Shimoga Son culte fut probablement importé a Pandharpūr sous

dits « Vārakarī »[1], forment une sorte de confraternité de pieux laïcs dévoués au Viṭhobā de Panḍharpūr : leurs saints de prédilection sont Dñyāndev et Tukārām, les plus célèbres auteurs d'abhanga en l'honneur de la divinité de Panḍharpūr. En « Dñyāndev Mahārāj », les Vārakarī n'honorent pas seulement un ancêtre vénéré, le chef de leur lignée spirituelle[2] : ils l'adorent aussi comme une divinité, en tant qu'*avatār* du dieu Hari ou Viṣnu identifié au Viṭthal de Panḍharpūr, et aussi en tant que « *Satguru* », « Parfait Guru ». Le plus important des chars décorés, les *palkhī* (« palanquin ») qui se dirigent deux fois par an vers Panḍharpūr est le *Dñyāndev-palkhī* ; « Dñyāndev-Mahārāj » y est représenté par une paire de sandales de bois *(pādukā)* cérémonieusement érigées : c'est à lui, principalement et à Tukārām, que s'adresse l'hommage des pèlerins qui accompagnent les *palkhī*[3].

En même temps qu'ils répandaient le culte du dieu Viṭhobā de Panḍharpūr associé à celui des saints Dñyāndev et Tukārām, les

le règne du prince Vīra Someśvara, de la dynastie des Hoysala qui avait conquis le sud du Maharashtra sur les Yādava de Devagiri . le dieu est mentionné à Panḍharpūr même dans deux inscriptions, l'une en kannada, l'autre en sanscrit, datées respectivement de 1237 et 1270, sous les noms de « Viṭthala » et « Pānduranga » Le nom plus ancien de Panḍharpūr, appelé aussi Pandharī, Pāndarage, Phāganīpura (Inscr. 1277), semble avoir été *Paundarīka kṣetra* « domaine sacré de Pundarīka (ou Pundalīka) » : ce Punḍalīk est un saint homme (peut-être un ascète Jain ?) lequel, d'après une légende obscure aurait amené le dieu Viṭthal à Panḍharpūr , cf A. K KARMARKAR, *Cultural History of Karnātaka*, Dharwar 1947, p 25 , R. D. RANADE, *Mysticism in Maharashtra*, p 183 R. C. BHANDARKAR, *Collected Works* IV, p 125, note que Pandaranga ou Panduranga est un nom de Rudra ou Śiva, comme le témoigne HEMACANDRA, *Deśīnāmamālā* VI 23 C'est Śiva qui aurait été la principale divinité révérée au *Paundarīka kṣetra*. Bhandarkar ajoute « From the wording of the inscription in which Viṭthala and Pānḍurangapura are mentioned independantly, it would appear as if Viṭthala had no connection with the name, and it was given to the city on account of it is containing a Śiva temple But when Viṭhoba's importance increased in later times so vastly that Śiva was thrown entirely into the shade, Pānduranga became identical with Viṭṭhala »

De fait, les sanctuaires situés au bord de la Bhīma, à commencer par le petit temple à demi-immergé au bord de la rivière, dit « Pundalīk samādhi », sont des sanctuaires śivaïtes , le temple de Viṭhobā lui-même montre une structure assez curieuse et hétéroclite qui révèle plusieurs changements d'orientation, et probablement de culte Les circonstances qui entourèrent le développement du culte de Viṭhobā à Pandharpūr sont assez obscures. J Stevenson croit discerner dans ce culte une influence bouddhiste ou jain et appelle les dévots de Viṭhobā « Buddho-vaishnavas » (cf J STEVENSON, *An account of the Buddho-vaishnavas or Viṭṭhalabhaktas of the Dekkan*, *JRAS* 1843, pp 64 ff) Il est certain en tout cas que diverses formes de bhakti śivaïte se sont développées au Deccan antérieurement à la bhakti vishnouite ; cf KARMARKAR, *op cit* , pp 160 ff

(1) *Vārakarī* « ceux qui accomplissent le tour *(vāra)* » c'est-à-dire le pèlerinage de Pandharpūr Ce pèlerinage a lieu deux fois par an, aux mois de Āṣādha et Kārttika

(2) Les Vārakarī n'hésitent pas à désigner « Dñyāndev Mahārāj » comme fondateur de leur lignée et initiateur du pèlerinage de Pandharpūr , ils s'appuient sur une tradition dont il est fait mention dans un abhanga composé par Bahiṇābāī (XVIIe s) ; cf S V DANDEKAR, *Vārakarī panthācā itihāsa*, pp 6 ff.

(3) Pour une description détaillée du pèlerinage de Pandharpūr et des différents *pālkhī*, cf G. DELEURY, *The Cult of Viṭhoba*, pp. 53 ff. Le culte des Vārakarī pour Dñyāndev, à la fois « Satguru » et avatār de l'Être suprême (ici identifié au dieu Viṭhobā de Pandharpūr) rappelle curieusement le culte des vishnouites du Bengale pour Caitanya, considéré comme un *pūrṇa-avatāra* du couple divin Kṛṣna-Rādhā.

Vārakarī ont puissamment contribué à populariser et à enrichir la littérature des abhanga attribués à ces deux saints et à leurs successeurs : la liturgie des Vārakarī, en effet, est basée sur le chant des abhanga : ceux-ci sont groupés en *mālikā* ou « guirlandes » d'hymnes correspondant aux jours et aux heures du pèlerinage de Paṇḍharpūr. En dehors même du pèlerinage, que les pieux Vārakarī accomplissent au moins une fois l'an, la confrérie se réunit fréquemment : généralement deux fois par mois, le onzième jour *(ekadaśī)* de chaque lunaison, jour consacré au dieu Visṇu, chez un membre influent du groupe, pour prier et chanter en chœur des abhanga : si la réunion a lieu dans la soirée, c'est l'« office du soir » qui est psalmodié et chanté. Dans toutes les villes et villages du Maharashtra, les pieuses gens du voisinage ont coutume de s'associer à l'office des Vārakarī, si bien que le chant des abhanga, dit *kīrtan* ou *saṃkīrtan*, apparaît comme l'expression même de la religiosité populaire, à la fois source inépuisable d'inspiration religieuse et véritable « liturgie » des masses[1].

§ 3. Le ou les « Dñyāndev »

La tradition des Vārakarī affirme que le Dñyāndev d'Āḷandī, chef de leur lignée spirituelle, n'est autre que le Dñyāneśvar ou Dñyāndev auteur de la Dñyāneśvarī — dont on sait pourtant qu'il était originaire d'Apegaon, près de Paiṭhān, sur la rive nord de la Godāvarī ; ce Dñyāndev aurait été le contemporain de Nāmdev. Un doute subsiste cependant sur cette identification : en effet, d'une part, les différents récits sur lesquels repose la biographie traditionnelle de Dñyāndev sont assez confus et contradictoires et ne sont étayés par aucun document ancien ; d'autre part, l'examen objectif des diverses œuvres attribuées à « Dñyāndev » a depuis longtemps conduit les critiques à soupçonner l'existence de deux ou même plusieurs auteurs du même nom.

Dès 1899, S. E. Barve de Sevgaon, dit Bharadvāj, niait, dans la revue marāṭhī « Sudhārak » que l'auteur des abhanga signés de Dñyāndev pût être le poète de la Dñyāneśvarī et lançait l'hypothèse d'un « Jñāndev » distinct de « Jñāneśvar »[2]. Il était contredit deux

(1) Notons qu'il s'agit ici d'une liturgie purement dévotionnelle, « laïque », et nettement distincte des rites traditionnels et du culte officiel de l'idole dans les temples, rites et cultes qui sont l'apanage exclusif de certaines castes ou sous-castes, le plus souvent brahmaniques à Pandharpūr, le culte de Vithobā et l'administration de son temple sont actuellement dans les mains d'une sous-caste brahmanique, celle des Barve *(bādave)*, dont les Vārakarī ne sont que les « clients ».

(2) Bharadvaj, *Jñāndeva va Jñāneśvara* dans « Sudhārak » 1898-99 l'auteur précise que Nāmdev (le premier Nāmdev) vécut à la fin du royaume Bahmanī au xive siècle (il propose les dates 1309-1372) Il s'efforce d'établir qu'il a dû y avoir deux Dñyāndev, ou plus exactement que le « Dñyāneśvar » qui composa la Dñyāneśvarī à Pañcakrośa en 1290, qui était originellement Śaiva, fils et disciple de Nivrtti de la secte des Nāth et qui mourut à Āpegaon (où se trouve son tombeau ou « samādhi ») est distinct du « Dñyāndev », dévot de Vitthal, qui vécut aux alentours de l'an 1300 et qui mourut à Ālandī , c'est ce Dñyāndev qui fut contemporain de Nāmdev. C'est lui encore qui avait pour frères Nivrtti et Sopāndev et pour sœur Muktābāī, et qui composa, outre le *Divyanamana* et le *Cāngdev-*

ans plus tard, avec plus de véhémence que de logique, par R. S. Bhingarkar[1]. En 1917, Patwardhan, dans ses *Wilson Philological Lectures*[2], reprenait les arguments de Bharadvāj, et il était à son tour vivement réfuté par R. D. Ranade[3]. Les arguments invoqués par Bharadvāj et Patwardhan, suivis par R. G Bhandarkar, N. Macnicoln[4], J. F. Edwards[5] et J. G. Dhaneshwar[6], en faveur de la thèse des « deux

pāsasti, un grand nombre d'abhanga c'est encore ce Dñyāndev qui a signé ses abhanga de la formule *bāparakhumādevīvaru*, « Celui qui a pour pere l'époux de Rakhumā (Rukminī)», i e Vitthāl ce qui peut être interpréte comme faisant allusion soit au père du poete (qui aurait porté le nom d'« Époux de Rukminī ») soit, plus probablement, à ses deux divinités tutélaires, Vitthal et Rukminī

(1) Raghunāthbuva BHINGARKAR, *Jñānesvar yācā kālanirnaya va sāksipta caritra, Bharadvājās uttar* (« Brève étude sur l'épopée de Dñyāneśvar , une réponse à Bharadvāj ») Pour expliquer comment Nāmdev, censé contemporain de Dñyāneśvar (fin XIII[e] siècle), a pu être en même temps contemporain de Kabīr (mort en 1518), Bhingarkar n'hésite pas à déclarer que Kabīr a dû vivre 300 ans « ce qui, pour un yogi, n'aurait rien d'exceptionnel »

(2) PATWARDHAN, *Wilson Philological Lectures*, 1917, Lect III (article publié dans Fergusson College Magazine, July 1918, pp 10-11), déclare « The concentrated attention paid to Vithobā in the Abhangas and the absolute absence of even a mention of his name in Dñyāneśvarī is a proof as strong as can be that they are works of two different poets and that the one, the author of Dñyāneśvarī, lived long before the Vitthal cult started into being, at any rate long before that cult came to loom large before the eyes of the devout, long before Pandharī rose to an exalted position among the sacred places or tīrthas of Maharashtra »

Le même critique remarque « Strange to say, even the Abhanga known as « Haripāth » and which are generally considered to be Jñāneśvara's, sing of Hari, Śrīpati, Rāmakrsna, Krsna, but not of Vitthal or Pāndurang »

(3) R D RANADE, *Mysticism in Maharashtra* (repr Bharatiya Vidya Bhavan, 1961, p 30) rejette les arguments de Bharadvaj et Patwardhan et réitère la position traditionnelle des Vārakarī relative à l'identité de l'auteur de la Dñyāneśvarī et des Abhanga , c'était déjà la position adoptée par BHAVE et par KULKARNI (cf Bibliographie, § 10, 1 § 11, 9)

(4) N MACNICOLN, *Psalms of Marātha Saints*, Calcutta 1919, p 15

(5) J. F EDWARDS, *Dnyaneshwar, the outcast Brahmin*, Poona 1941 (Poet-Saints of Maharashtra vol XII) consacre tout un chapitre à cette célèbre controverse , ayant examiné les arguments en présence, Edwards conclut à l'impossibilité d'admettre que l'auteur de la Dñyāneśvarī soit le même que le Dñyāndev, ardent dévot de Vithoba, auteur des Abhanga Edwards note que, finalement, le principal et peut-être le seul argument des tenants de l'unique Dñyāndev est tiré du témoignage de Nāmdev et des poètes contemporains de Nāmdev ou postérieurs à lui tels que Janabāī, Gorā et d'autres ceux-ci, en effet, ne connaissent qu'un seul Dñyāndev qui aurait été le contemporain de Nāmdev mais, comme l'a montré Bharadvaj, il est chronologiquement impossible d'admettre que « Nāmdev » ait été contemporain du Dñyāneśvar (dit Dñyāndev?), auteur de la Dñyāneśvarī le premier Nāmdev (qui passe pour avoir rencontre Kabīr lors de ses pérégrinations dans l'Inde du Nord) appartient probablement à la fin du XIV[e] et au premier quart du XV[e] siècle, et donc vécut un siècle environ apres l'auteur de la Dñyāneśvarī (cf. *infra*, p 7, n 1) Le *Bhakta-vijaya* de Mahipati, principale source de la biographie de Dñyāneśvar ou Dñyāndev telle que l'admettent les Vārakarī, n'est pas seulement une œuvre tardive (fin XVIII[e] siècle) mais elle fourmille d'anachronismes Comme le remarque ABBOTT dans son ouvrage sur *Eknāth* (p 115), Mahipati a simplement « télescopé » les saints-poètes de plusieurs siècles, censés appartenir à la lignée spirituelle de « Dñyāndev »

(suite page suivante)

(6) J G DHANESHWAR, *Jñāndev kī Jñāneśvar* dans « Jñāneśvar » D 11, p 194 ff

Dñyāndev » sont essentiellement les suivants : a) l'impossibilité chronologique qui ferait de « Nāmdev »[1] à la fois le contemporain de l'auteur de la Dñyāneśvarī (fin XIIIe s.) et de Kabīr (fin XVe, début XVIe s.) ; b) l'écart considérable entre la langue archaïque de la Dñyāneśvarī et celle comparativement moderne des abhanga ; c) le contraste entre l'intellectualisme, les envolées métaphysiques et les raffinements de style de la Dñyāneśvarī et la naïve dévotion qui s'exprime dans la plupart des abhanga ; d) le fait que l'auteur de la Dñyāneśvarī semble tout ignorer du dieu Viṭhobā et de Paṇḍharpūr, dont le culte et le pèlerinage sont sans cesse exaltés dans les abhanga

A ces arguments, les partisans de l'« unique Dñyāndev » n'ont pas répondu sérieusement. Ils se sont généralement contentés d'affirmer que la tradition — qu'ils font remonter jusqu'à Mahipati et « Nāmdev » — ne dit rien de ces deux Dñyāndev, mais n'en connaît qu'un. Ils refusent d'admettre le caractère légendaire de la biographie de Dñyāndev donnée par Mahipati (fin XVIIIe siècle), en dépit des contradictions de cette légende et du fait que les documents anciens manquent.

(suite de la page précédente)
auteur de la Dñyāneśvarī Edwards conclut que, si la théorie des « deux Dñyāndev » ne peut être absolument prouvée, celle de l'unique Dñyāneśvar ou Dñyāndev se heurte à des difficultés insolubles

Un autre témoignage laisse planer un doute sur l'ancienneté du pelerinage de Pandharpūr, du moins en tant que lieu-saint vishnouite en effet, Pandharpūr et Vitthal ne sont pas mentionnés parmi les lieux-saints visités par Caitanya apres sa conversion au Krishnaïsme tout au début du XVIe siècle, lors de son périple autour de l'Inde on sait que Caitanya traversa le Mahārashtra et s'arrêta à Trimbak, Pūrna (Poona), Patta et Jejuri, ou il prêcha le krishnaïsme aux Śaivas et Śāktas mais sa biographie ne fait pas mention de Pandharpūr, ce qui tendrait a suggérer que ce lieu n'était pas encore célèbre en tant que pèlerinage vishnouite, même s'il possedait déjà un sanctuaire dédie à Vitthal reconnu pour une forme de Visnu Par ailleurs, d'autres indices (tels que la légende relative à l'arrivée tardive de Rukminī a Pandharpūr) laissent supposer que l'identification de Vitthal avec Krsna, divinité pan-indienne, est relativement récente

(1) La tradition des Vaisnava du pays marathe, qui fait de « Nāmdev » un contemporain de Dñyānesvar ou Dñyāndev, auteur de la Dñyāneśvarī, semble remonter a Mahipati, ainsi qu'à un certain Parisā Bhāgavata dont on affirme qu'il fut le contemporain de Dñyāneśvar Cette tradition est admise par BHAVE RANADE (cf Bibliographie, § 10 1 et § 13 2) et par tous les Vārakarī modernes , elle a éte reprise par P D. KULKARNI, *Were Jñānesvara and Jñānadeva contemporaries?* A B O R I VI pt 2 (1925), pp 67 ff Kulkarni admet qu'il y eut plusieurs poetes du nom de Nāma ou Nāmdev, dont l'un était dit «Visnudās» (XVIe s) et un autre « Keśirāja Nāma » Que le premier de ces « Nāmdev » (dit simplement « Nāma » ou « Nāmdev ») ait été contemporain de l'auteur de la Dñyāneśvarī reste néanmoins très improbable il lui est probablement postérieur d'au moins un siecle, comme l'ont montré Macnicoln, Bharadvaj, Parwardhan, suivis par R N BHANDARKAR (*Collected Works* IV, pp 131-32)

Kulkarni *(op cit)* explique le fait que la langue des abhanga attribuée à « Nāmdev » soit beaucoup plus récente que celle de la Dñyāneśvarī par le caractere populaire de l'œuvre de Nāmdev ces abhanga sont, dit-il, « cries of the heart for the ordinary man » Le même auteur ajoute qu'un phénomène semblable se produit dans le Haripāth de Dñyāneśvar, la langue du Haripāth étant beaucoup plus moderne que celle de la Dñyāneśvarī, pour les mêmes raisons En somme, pour justifier la tradition qui fait de « Nāmdev » un contemporain de Dñyāneśvar, Kulkarni s'appuie sur la tradition qui affirme que le Dñyānesvar auteur de la Dñyāneśvarī et l'auteur du Haripāth ne font qu'un.

Les différences, non seulement de langue et de style, mais encore de croyance religieuse entre la Dñyāneśvarī et les abhanga sont expliquées par la nature différente de ces deux œuvres, l'une étant de tradition écrite, œuvre « de l'esprit » ou de l'intelligence du poète, et destinée aux gens cultivés, l'autre de tradition orale, œuvre de son « cœur » et destinée aux gens du commun[1]

§ 4. La littérature des Abhanga.

Si le mystère du ou des Dñyāndev, du ou des Nāmdev n'a pas été mieux élucidé, c'est que l'importante littérature des « abhanga » chers au cœur des vaiṣṇava du pays marathe n'a jamais été soumise au crible d'une sérieuse critique. La masse même et la relative hétérogénéité de cette littérature, qui s'étale sur plusieurs siècles, rend l'entreprise difficile ; de plus, il s'agit d'une littérature essentiellement populaire et orale dont il n'existe pas de manuscrits anciens c'est donc principalement la critique interne, c'est-à-dire l'analyse de la forme et du contenu de cette littérature qui peut apporter quelque lumière. Les principales questions qui se posent sont · jusqu'où est-il possible de faire remonter les couches les plus anciennes de cette littérature? A-t-elle eu ou non comme thème exclusif la bhakti de Viṣṇu? Existe-t-il une forme métrique propre aux abhanga et quel est le rapport de celle-ci avec la forme, plus ancienne, de l'*ovī*? L'abhanga est-il essentiellement une forme lyrique, c'est-à-dire, un *geyarupa* « fait pour être chanté » ou un type de composition didactique? Tous ces problèmes doivent être abordés, sinon résolus, si l'on veut poser correctement le problème propre au Haripāṭh, dont on sait qu'il a été régulièrement classé comme appartenant à la littérature des abhanga[2]

Si l'auteur des abhanga signés de « Dñyāndev » est bien le contemporain du premier Nāmdev, ses poèmes ne peuvent remonter au-delà du XIVe siècle[3]. Mais d'une part, il est peu probable que tous les abhanga signés de « Dñyāndev » soient l'œuvre du même poète puisque certains portent en *mudrikā* le mot « Dñyāndev » et d'autres (de beaucoup les plus nombreux) la formule « *bāparakhumāidevīvaruviṭṭhalā* »[4]

(1) Cette « explication » est aujourd'hui généralement admise elle s'est exprimée avec une particulière netteté dans l'ouvrage important dû à la plume de R D RANADE, *Mysticism in Maharashtra*, cité plus haut « The Abhanga are the emotional garb of Jñāndeva and the Jñāneśvarī is the intellectual garb , thus we see the heart of Jñānadeva, his personal experience and his outlook upon the world depicted even more adequately in the Abhangas than in the Jñāneśvarī » C'est l'argument même invoqué par Kulkarni au sujet de Nāmdev, cf *supra*, note 22

(2) Ainsi S V. DANDEKAR, *Śri Jñānadeva*, Poona 1941, p 69, déclare « As to the Haripāth and the abhangas, it will be convenient to study them together »

(3) Pour Nāmdev, cf *supra* p 7, n 1 , Molesworth dans la préface à son « Marāthī-English Dictionary » déclare « In the popular estimation of the Marathas their oldest writer is Nāmdev, a Shimpi In a book recently published at Puna, it is said that he is the chief poet of Abhanga poetry » (« *abhanga kavitecāmukhya kavi toc āhe* »)

(4) Pour la signification de cette formule, cf. p 5, n. 2

D'autre part, bien que la tradition Vārakarī considère un bon nombre des auteurs d'abhanga comme contemporains de Dñyāndev, à commencer par son frère aîné Nivṛtti, qui serait aussi son Guru[1], il n'est pas certain que Dñyāndev et Nāmdev aient été les premiers à composer des abhanga : la tradition marathe semble même impliquer le contraire puisqu'un assez grand nombre d'abhanga sont attribués à Nivṛttināth et quelques-uns à Gahinīnāth, que l'auteur de la Dñyāneśvarī désigne comme ayant été le guru de Nivṛtti[2]. La langue des abhanga signés des deux premiers représentants marathes de la secte śivaite des Nāth, eux-mêmes descendants du légendaire Gorakhnāth, n'est pas sensiblement différente de celles des autres abhanga attribués aux contemporains et aux successeurs de Dñyāndev. Pour la forme, ces abhanga appartiennent au type « didactique », que nous définissons plus loin (cf. § 5) ; pour le contenu, on constate que les poèmes attribués à Gahinī-Nāth ne font aucune allusion à la bhakti vishnouite, tandis que ceux qui sont attribués à Nivṛtti combinent bhakti et yoga un peu à la manière de Kabīr (qui lui-même avait été largement influencé par la tradition des Nāth), sans qu'il y soit pour autant question du Vithobā de Paṇḍharpūr, ni d'aucune idole particulière[3]. L'existence d'abhanga de ce type, même composés dans une langue relativement moderne, suggère que la tradition des abhanga n'est pas exclusivement liée au thème de la dévotion vishnouite : avant de servir à l'exaltation du culte de Vithobā, avant même son association avec la bhakti vishnouite, la forme dite « abhanga » a pu servir à l'enseignement des « Nāth Yogi » dont l'établissement dans le nord du pays marathe, à

(1) Il est à remarquer que les abhanga signés de Dñyāndev, aussi bien que la Dñyāneśvarī, ignorent cette parenté insolite. Dans le prologue de la Dñyāneśvarī (I, 24 et 84) le poète Dñyāneśvar se dit fils et disciple de Nivṛtti ; au dernier chapitre (XVIII, 1723 ff.) le poète donne la *guru-paramparā* de son propre Guru Nivṛttināth, à partir de Śiva (Ādināth), en passant par Macchendra (Matsyendranāth), Gorakhnāth et Gahinīnāth et il affirme que le « Satguru » Nivṛtti est le véritable auteur de ce poème sur l'enseignement de la Gītā, que lui-même (Dñyāneśvar) a transposé en marāṭhī. Dans certains abhanga, « Dñyāndev » se dit aussi disciple de Nivṛtti, sans plus. L'histoire de l'initiation de Nivṛtti par Gahinīnāth dans une caverne du mont Añjanī, dans des circonstances mystérieuses, puis de l'initiation de Dñyāndev par Nivṛtti, son frère aîné, fait partie de la biographie légendaire de Dñyāndev et de sa famille, donnée par Mahipati ; une des sources principales de ce récit paraît être une série de 26 abhanga attribués à Nāmdev (*Śrī Dñyāndevācī ādī*, abh. 884-909 dans l'édition de AVATE 1923) ; une autre source est le *Satya Malnāth* composé en ovī par un disciple de Nāmdev ; cf. PANGARKAR, *Marāṭhī vangmaya itihāsa*, I, p. 439 et J. F. EDWARDS, *op. cit.*, pp. 78 ff.

(2) La *guru-paramparā* donnée par Dñyāneśvar dans la Dñyāneśvarī (XVIII, 1723 ff.) suggère que le passage de la mythologie à la biographie légendaire se situe entre Gahinīnāth et Nivṛttināth. Gahinīnāth est censé avoir reçu son enseignement directement du fameux Gorakhnāth et, tout comme ce dernier, il est représenté comme éternel : voyant la férocité de cet âge Kali « qui dévore toutes les créatures », Gahinī confie à Nivṛtti la mission de protéger l'univers en lui transmettant l'enseignement de l'« Ādiguru » Śankara. Le miséricordieux Nivṛtti se met à l'œuvre et commente la *Gītā* à son disciple Dñyāneśvar.

(3) Pour le personnage de Nivṛtti et son rôle dans l'évolution du vishnouisme au pays marathe, cf. ch. III, § 9 Nivṛtti et la Religion du Nom.

Tryambak, près des sources de la Godāvari, remonte au XIIIe siècle[1]. Mais il n'existe pas de littérature écrite ancienne en mārāṭhī qui puisse être attribuée aux Nāth[2] ; par contre, la secte plus ancienne des Mānbhāv a produit très tôt une littérature didactive et narrative en prose, dont le plus ancien spécimen est le *Cakradhara-līḷā-caritra* (1278). Cette ancienne littérature Manbhāv constitue, avec les *Dohā* et les *Caryā* du Nord le plus ancien spécimen de littérature vernaculaire indo-aryenne dans les deux cas, il s'agit d'une littérature ascétique, dont le but est l'enseignement d'une doctrine ésotérique. H D. Velankar présume que la forme populaire de l'« Ovī-abhanga » fut d'abord adoptée par les poètes Manbhāv, mais les documents manquent[3].

Même en excluant les abhanga attribués aux Nāth, la masse des abhanga composés par les saints marathes, à commencer par « Dñyāndev » et le premier Nāmdev, reflète des courants religieux divers certains (nombreux parmi les poèmes signés de « Nāmdev ») reflètent le courant de la bhakti dite *nirgunī* où la tradition du yoga tantrique s'allie à une forme primitive de bhakti centrée sur le « Satguru » considéré comme invisible et *nirguṇa*, « non-qualifié », plutôt que sur une forme visible de la divinité ; d'autres, très nombreux, sont inspirés par un vishnouisme non-sectaire, enveloppant toutes les manifestations du dieu Viṣṇu-Hari, qui est l'Être suprême, Bhagavat, le Dieu sauveur attitude religieuse très semblable à celle des Daśakuṭa ou Haridāsa du Karṇātak[4], et plus généralement des Vaiṣṇava du

(1) On ignore l'époque ou vécut Gorakhnāth, Guru légendaire de la secte tantrique des Nāth sivaïtes La plupart des auteurs le placent entre le VIIIe et le Xe siècle, dans la région du Kumaon et du Garhwal (cf BRIGGS, *Gorakhnāth and the Gorakhnāthis*, Mohan SINGH, *Gorakhnāth and medieval Indian Mysticism*, H P DVIVEDI, *Nāth Sampraday*) , quant à la branche marathe de cette secte, d'origine nordique, elle semble avoir pris pied d'abord dans la région de Tryambak, près des sources de la Godāvarī, où elle s'implanta probablement au XIIe ou XIIIe siècle , de Tryambak, les Nāth Yogī rayonnèrent sur tout le Maharashtra c'est ainsi que d'apres le « Gazetteer » du district de Satarā (Maharashtra méridional) on trouve dans ce district une montagne portant le nom de « Macchendragadh » et un arbre tamarin appelé « Gorakh-chincha », sacré a la mémoire de Gorakhnāth

D'apres la tradition des Nāth du Maharashtra, Matsyendra lui-même, s'en alla a la montagne « Śaptaśringī » ou il instruisit Gorakhnāth le Śaptaśringī est une montagne au nord de Nāsik, ou se trouve un célèbre sanctuaire dédié a la Devī (cf D C SIRCAR, *Studies in Geography, Ancient and Medieval India*, p 78) D'après S V DANDEKAR, *op cit* , p 32, les *pālkhī* de Matsyendra et Gorakhnāth partent de Matsyendragadh et de Audhya Nāgnātha en direction de Pandharpūr

Il semble en tous cas que, pour l'auteur de la Dñyāneśvarī, Gahinīnāth, censé Guru de Nivrttināth, soit déjà un personnage légendaire

(2) Certains abhanga de type « didactique » sont attribués aux Nāth Gahinī et Nivṛtti dans les collections modernes mais ces abhanga, ni pour la forme, ni pour le fond, ne paraissent particulièrement anciens , il en est de même en ce qui concerne le « Haripāth » attribué à Nivrtti dans certaines collections, cf ch II, § 2

(3) H D VELANKAR, *Apabhramśa and Marathi metres*, New Indian Antiquary I (1938-1939), pp 215 ff , pour la discussion de cet article, cf. *infra* § 6

(4) KARMARKAR, *Cultural History of Karnātaka*, Dharwar 1947, pp 160 ff et KAR-

Sud, héritiers de la tradition des Alvārs tamouls ; enfin un troisième groupe d'abhanga est presqu'exclusivement consacré à l'exaltation du dieu Viṭṭhal ou Vithobā et du pèlerinage de Pandharpūr · c'est le cas, en particulier, des abhanga de Tukārām et d'autres poètes appartenant à la fin du XVIe ou au XVIIe siècle. Ces deux derniers groupes d'abhanga sont généralement des prières et des hymnes de louange, lyriques de ton et de style.

§ 5 Ovī et Abhanga.

La question des types d'abhanga et des rapports de l'abhanga avec l'ovī mérite aussi d'être examinée. Il n'est pas possible en effet de définir l'abhanga comme forme métrique S. G. Tulpule (*O. M. R* , p. 180) résume la conception courante de l'abhanga en ces termes :

« An *abhaṅga* is a metrical composition, a variation of the *ovī* set to the music and somewhat fluid in its character. As regards its contents, it corresponds closely to the religious lyric in English Literature. For the *abhaṅgas* are an outpouring of the heart coming from an ardent devotee of God and touching the chords of emotion even in common reader . »

Cette définition souligne le caractère lyrique de l'abhanga de fait, la plupart d'entre eux sont chantés sur un ton particulier ou *rāg*, en guise de « bhajan », tout comme les *pada* des vaiṣnava du nord, composés en braj, en gujaratī ou en bengalī ; comme les *pada*, ils sont considérés comme des *geyarupa* ou *gāyyā*[1], et chantés en chœur avec un refrain *(dhruva)* pourtant, tandis que les *pada* sont habituellement classés d'après le *rāg* sur lequel ils doivent être chantés, il n'en est pas ainsi pour les abhanga · les compilations d'abhanga ne mentionnent pas de *rāg* en effet, théoriquement du moins, tout abhanga peut être chanté dans n'importe quel *rāg* s'accordant au *bhāva* (sentiment) qu'il exprime. Dans les collections d'abhanga (souvent appelés *gātha*, cf. Bibliographie § 2. 7, 13 ; § 3. A 5, 6 , B 11, 12, 18), les abhanga sont classés d'après le thème ou d'après l'auteur, tout comme les *dohā* du Nord, qui appartiennent à un type didactique ou narratif plutôt que lyrique de ce point de vue, les abhanga, bien que couramment considérés comme des « chansons », se rapprochent des *dohā* plutôt que des *pada* des poètes vaiṣnava du Nord.

MARKAR & KADAMBARI, *The Haridāsas of Karnātak* la secte des *Haridāsa* « Serviteurs de Hari » fondée au XIVe siecle se développe au XVe, influencée par l'enseignement de Mādhva , son plus grand poete et mystique est Purandara

(1) L R PANGARKAR dans l'Introduction à son anthologie, *Jñāneśvarācī prabhāvale* (cf Bibliographie § 2, B 13) dit « Les Abhangas, padas etc , qui ont été rassemblés dans cette édition sont surtout des *gāyyā* c'est-à-dire les padas qui sont en fait chantés » « Abhanga » dans le langage courant, est donc l'équivalent de « pada », hymne vishnouite a la prosodie particulièrement lâche De même « abhanga » passe pour être la forme marathe du « bhajan » Une collection populaire d'abhanga utilisés dans les réunions pieuses des Vārakarī est intitulée *Vārakarī bhajana-sangraha*, éd. S V. DANDEKAR (cf Bibliographie, § 2, B 25)

Une autre particularité de l'abhanga, c'est sa parenté reconnue avec la forme métrique de l'*ovī*, dont il serait une forme plus récente. En fait, l'usage du mot « abhanga » pour désigner un type de poème n'est pas ancien S. G. Tulpule (*O. M. R* , pp. 110-112) cite à ce propos un passage du *Smṛtisthala* composé par le poète Mānbhāv Narendra au début du XIVe siècle (c. 1308) ; dans le *Smṛtisthala*, Narendra raconte comment il composa et récita le *Rukminī-svayaṃvara* devant le roi Rāmacandra, prince Yādava de Devagiri, et comment le roi, charmé et jaloux, pria le poète de lui attribuer cette œuvre moyennant une grasse récompense Au verset 10, le roi dit à Narendra :

yā grāthācā abhāgu maja deyāvā · mī jatukīyā vovīyā
tetuke sonatake āni cautharīyā āsu vovāḷaṇi ghālīn...

« Attribue-moi l'*abhanga* de ce livre et je te donnerai autant de pièces d'or et d'*āsu* que le nombre des ovī qu'il contient... »

De même, comme l'a remarqué H. D. Velankar[1], dans le *Kristā Purāna* du P. Stevens (1616), le mot abhanga est employé trois fois par euphémie, avec le sens de « conclusion, fin », La référence ancienne fournie par Tulpule, vient corroborer le jugement porté par Velankar (*op. cit.*, p 220) :

« In this connection, it must be clearly understood that, in the early days of its currency, the word Abhanga must not have signified any simple metre. It only meant « an unbroken » or musically « ininterrupted » group of stanzas composed in the Ovī metre. It may be indeed pointed out that the word retains this sense even to-day. To sing an abhanga means to sing not this or that stanza, but a group of stanzas forming an unity owing to the common idea, and the concluding portion containing the name of the poet and such other things. ..Only later on the word must have been used in a secondary manner to signify the Ovis themselves of which the Abhanga is made Authors like Nāmdev and Tukārām describe their stanzas as ovis and not as abhangas ...Except in a few poems of doubtful authenticity, it is nowhere found to signify any simple or strophic metre »

La notion, courante aujourd'hui, de l'abhanga comme type métrique particulier repose apparemment sur une confusion entre forme prosodique et genre littéraire, à savoir, ici, le type de poèmes utilisés comme *bhajan* par les Vaiṣṇava du pays marathe La fonction est prise comme base de la définition, qui reste d'ailleurs vague : le rapport entre l'abhanga et l'ovī est senti, mais non précisé ; d'où l'opinion courante, suivant laquelle l'abhanga est une variation

(1) H D. VELANKAR, *Apabhramśa and marāthī metres*, New Indian Antiquary I (1938-39), pp 215 ff, remarque à ce propos « A word signifying end or finish is never used in connection with holy things In most other passages [of the *Kristā Purāna*] the word signifies « imperishable », which is the real meaning of the word in its sanskrit form. »

Velankar rejette avec raison l'interprétation proposée par Rajwade dans *Marāthī Chanda*, p. 8, qui donne à « abhanga » le sens de « mélodieux ».

de l'ovī assez fluide, et faite pour être chantée avec accompagnement musical.

L'hésitation à définir le « type métrique » de l'abhanga s'explique justement par les variations que l'on constate dans la composition métrique des abhanga. Un grand nombre d'entre eux sont composés de vers ou d'unités métriques (« stanzas ») binaires, les deux parties, de longueur égale ou équivalente, rimant deux à deux (type courant dans les *pada* du Nord). Par contre, un assez grand nombre d'abhanga sont composés d'une série de longs vers, de type quaternaire ou ternaire, qui présentent les caractéristiques essentielles de l'ovī ou qui s'en rapprochent.

Bien que tous les critiques reconnaissent volontiers la parenté de l'abhanga à l'ovī, le fait que beaucoup d'abhanga sont, en fait, entièrement composés d'ovī n'a pas été suffisamment mis en lumière ceci est probablement dû au fait que le type d'ovī qui apparaît dans les abhanga vishnouites diffère de l'ovī utilisé depuis le XIIIe siècle dans les œuvres littéraires anciennes telles que la *Dñyāneśvarī*, le *Vivekasindhu* de Mukunda et les *kāvya* des poètes Mānbhāv.

Masters (*GOM*, Introd , pp. 13-14) décrit en ces termes l'ovī « littéraire »

« The ovī, used by Mukunda, Jñānadeva and later by Father Stevens, is peculiar to Marathi. It has three rhymed lines [*cārana*] and one unrhymed The three rhymed lines contain each three or four words, or more, and the fourth, one, two, or, exceptionally, three The number of syllabes is normally nine for the rhymed lines and four or five for the last line, but they can be increased within reasonable limits conditioned by considerations of quantity and pause, a facility which gives an opening to interpolations and omissions . »

La Dñyāneśvarī elle-même montre plusieurs types d'ovī : dans beaucoup d'entre eux, seuls les 2e et 3e *cārana* riment (c'est-à-dire la dernière syllabe de B et C, au lieu de A-B-C) mais le type le plus courant, brièvement décrit par Master est composé ainsi : A 8 *aksara* (syllabes) +B8 *akṣara* +C8 *aksara* +D4-5 *aksara*, les dernières syllabes de A, B, C rimant Ex. :

āni āpuliye cāde / āpādilẽ hẽ māde / kī tyajilẽ karma sāḍe / aisẽ āhe //
[*Jrī* ed. Madgaonkar, III 51]

Il reste que l'ovī littéraire, bien qu'il passe pour avoir été emprunté à la tradition populaire, est assez différent de la forme d'ovī utilisée couramment, aujourd'hui encore, dans les récitations populaires et plus spécialement dans les *strī-gītā*, proverbes rimés, « rengaines » ou ballades psalmodiées par les femmes. Nous donnons ici quelques specimens de ces *strī-gītā* puisés dans la littérature orale :

1) *ādhī mūla dhādā/ cipaḷūna gāvā/ paraśarāmadevā/ āmantraṇa//*

« Tout d'abord, il faut envoyer un messager au village de Chiplūn pour inviter Paraśurām ... »

(Une femme psalmodie le catalogue des choses à faire et des rites à accomplir avant de procéder au mariage.)

La répartition des *akṣara* dans les 4 *cāraṇa* est .

6+6+6+4 ; B et C riment

2) *pahiyelī mājhī ōvī/ pahiyelā mājhā nema/ tulaśī khalī̃ rāma/ pothī vācī//*

« Ma première *ovī*, mon premier devoir (est de m'occuper de) Rām qui lit un livre sous la Tulsī »

(Une femme rappelle à elle-même ou à une autre les devoirs domestiques qui commencent avec le soin de « Rām » · les femmes composent beaucoup d'ovī de ce genre à propos des soins du ménage ; parfois, comme ici, l'allusion est obscure ou ironique)

Le dessin métrique est 7+7+7+4 , B et C riment.

3) *kāya tū pusasī/ pāḷasā tīna pāne/ sāsarī samādhānē/ vadū sakhe//*

« Pourquoi demandes-tu? Le Pālas a trois feuilles ! Comment pourrait-on prétendre au bonheur dans le *sāsar*, O mon amie? »

(Une femme rappelle à une autre qu'il est vain d'espérer une vie heureuse dans le *sāsar* c'est-à-dire dans la maison du beau-père cela ne peut changer, comme la disposition des feuilles de l'arbre Pālas)

Le dessin métrique est : 6+7+7+4 ; B et C riment.

Cet ovī présente deux caractéristiques . le nombre des *akṣara* dans les trois premiers *cārana* se situe entre 6 et 7 , de plus, il ne comporte, habituellement, que les deux rimes intérieures (B, C) au lieu de trois (A, B, C) , si l'on convient d'appeler l'ovī à trois rimes « ovī parfait », la grande majorité des ovī actuellement récités ou chantés sont des ovī « imparfaits » à deux rimes

Il existe cependant une autre forme populaire d'ovī, formé de 3 *cāraṇa* seulement (au lieu de 4), comptant chacun 8 *aksara;* il s'agit, ici encore, d'ovī « imparfait » puisque comportant seulement deux rimes Ex :

4) *uphāḷūna yetā jaḷa/ nadī jāya bavarūna/ dharī sāgaracē dhyāna//*

« Quand l'eau déborde, quand la rivière est en crue, c'est qu'elle se souvient (lit. « médite sur ») l'océan. . »

(La rivière est amoureuse de l'océan, qui est l'« époux » de toutes les rivières — et la saison des pluies est la saison de l'intimité conjugale)

Les ovī cités par Kulkarni, dans son ouvrage sur la prosodie marāṭhī, comme types d'« ovī moderne »[1] sont exactement du même type · on remarquera qu'il s'agit cette fois non plus de proverbe ou d'aide-mémoire domestique, mais de chanson villageoise de fait, le dernier exemple que nous avons cité appartient à la chanson de

(1) V M KULKARNI, *Vrttē va alamkār*, Poona 1942, pp 32-34 , l'auteur distingue quatre types d'ovī les deux premiers types sont dits *Jñāneśvarī ovī* et *Eknāthī ovī* (deux types littéraires) le troisième, dit *strī-gīta ovī* correspond à nos trois premiers exemples , le quatrième dit « ovī moderne », correspond à l'exemple IV) cité par nous.

pluie, sur le thème de l'absence de l'époux. Cet ovī en trois parties est d'un type lyrique nettement distinct du premier ; les chansons de ce type sont très nombreuses, et les femmes les fredonnent en vaquant aux travaux domestiques, en berçant leurs enfants, ou en se balançant elles-mêmes, aux heures de loisir, sur le *jhūlā* suspendu au plafond dans la chambre intérieure des maisons marathes[1]

Ces deux types d'ovī populaire se distinguent cependant très nettement des types d'ovī employés par Dñyāneśvar, Mukunda et les autres poètes savants · d'une part, en effet, les ovī « littéraires » sont invariablement des « ovī parfaits », à quatre cārana et à trois rimes , le nombre d'*aksara* dans les trois *cāraṇa* longs n'est jamais inférieur et le plus souvent supérieur à huit leur longueur est indéterminée, de même que le nombre des *mātrā* qu'ils peuvent contenir. En effet, ces ovī ne sont pas faits ni pour être chantés, ni pour être scandés à l'aide des mains ou du tambour l'ovī littéraire n'est pas un *tālageya vrtta;* c'est essentiellement un mètre narratif ou descriptif, à la manière du *śloka* de l'épopée sanscrite.

Il existe donc deux genres bien distincts d'ovī, et le problème de l'abhanga et de ses origines ne saurait être résolu sans référence à cette distinction essentielle Ce fut le mérite de H D. Velankar de poser correctement le problème, et de reconnaître la primauté et l'originalité de l'ovī populaire par rapport à l'ovī littéraire[2]

L'ovī populaire était originellement — et est resté — un *tālageya vrtta* fait pour être psalmodié ou chanté à l'aide d'un instrument donnant la mesure Ce type ancien d'ovī, pense Velankar, aurait été employé dès le xe ou xie siècle par les poètes Mānbhāv pour l'instruction des masses mais « ne peut être considéré comme un mètre littéraire jusqu'à l'époque de la composition de la grande Dñyāneśvarī », en 1292 il est probable qu'à cette époque l'ovī avait déjà subi certaines modifications et qu'il était regardé comme un mètre populaire composé de trois vers longs et d'un vers court de fait, Dñyāneśvar et les poètes classiques conservent pieusement la particularité du quatrième *cārana* court : par contre, les trois premiers *cārana*, quoique toujours soigneusement rimés, avaient subi et devaient subir de profondes altérations dans la poésie écrite .

(1) D'après Miss Sarojini Babar, specialiste de la littérature populaire marathe, l'*ovī* est déjà mentionné dans un ouvrage le *Mānasollasa* de Someśvar (xie-xiie siecle) Dans *Sangītaratnākara* de Sarangadeva, l'*ovī* est defini comme forme de trois parties, rythme et chanté dans la langue commune Bendre suggere que l'*ovī* est apparente aux *tripadī* du kannada Il est curieux de constater que le *Sangītaratnākara* qui mentionne l'*ovī* en tant que mètre lyrique, fait mention de trois parties au lieu de quatre (plus exactement trois et demi) caractéristiques de l'*ovī* littéraire, et deja presentes dans l'*ovī* populaire « didactique »

(2) Dans l'article cité plus haut, *Apabhramsa and marāthī metres,* l'auteur s'efforce de retracer l'origine de l'*ovī,* qu'il fait dériver du metre apabhramsa *satpadī* , VELANKAR fait dériver le nom même de l'*ovī* de *ardhacatuspadī*, contre RAJWADE, *Marāthī chanda,* qui fait dériver *ovī* du verbe *ovanē* « joindre, rassembler » , Rajwade est suivi par A K PRIYOLKAR, *Vividhajñānavistāra,* sept -oct 1933 , par contre S G TULPULE, *op cit* , p 9, accepte la dérivation proposée par Velankar

« The first three lines of the Ovī on the other hand, had, at the time of Jñāneśvara, already lost their original proportion of length, though they were carefully rhymed as before Their length was undetermined and almost left to the caprice of the individuàl writers. This was due to the fact that, in its literary form, the Ovī was free of the influence of the Tāla, which alone controlled the length of the lines till then. Thus, from *tālageya vrtta*, the Ovī, in its literary form, was turned into merely a *svarageya vrtta* »

(Velankar, *op. cit* , p. 219.)

Velankar souligne le lien étroit entre cette forme ancienne, populaire, de l'ovī et l'« abhanga ».

« Abhanga.. is nothing but the original Ovī of the common masses in its Tālageya form, the new name being probably invented for distinguishing between this and the other form of the Ovī which is assumed in the hands of the Marāthī poets, who turned it to the service of a literary nature It is for this reason that, in the original form of the Ovī, called Abhanga in later days, the clapping of the hands must accompany the first mātrā of each the four lines, while at the end, a pause of 2 mātrās had to be introduced, to keep the Tāla undisturbed : for the Ovī, too, like its original, is sung in the *Dhūmali Tāla* of 8 mātrās. » (*Ibid.*, p 218).

Malheureusement, H. D Velankar ne cite pas les textes archaiques en « ovī » des poètes Mānbhāv auxquels il fait allusion Que les anciens Mānbhāv aient utilisé l'ovī rythmé pour leur enseignement aux masses villageoises est très probable, mais, ces ovī, sans doute non écrits, ne nous ont pas été conservés. Néanmoins, Velankar a raison de supposer que ce mètre ne cessa jamais d'être employé dans la littérature villageoise orale, tandis que les poètes savants développaient l'ovī littéraire : la littérature populaire qui affleure à l'époque de Nāmdev en fait foi ·

« The popular form of the Ovī, i e the *Tālageya* one, which ran side by side with the above-discussed literary form, and which existed only among the uneducated masses till the days of Nāmadeva, was revived by another class of Marāthī poets, who put it to the use of religious instruction. These poets, the earliest in whom is Nāmaveda... composed their song in the Ovī metre, and sang them to the accompaniment of a pair of cymbals and a lute while instructing the masses in their Vaiṣnava creed. They frequently describe these songs as « Ovīs » but never as « Abhangas ». The word « Abhanga » is evidently of late origin » (*Ibid.*, p. 219.)

Velankar estime qu'il faut rattacher directement à l'Ovī toutes les formes d'abhanga, qu'il appelle « Ovī-Abhanga » ; mais il distingue pourtant quatre ou cinq variétés de cet « Ovī-Abhanga » et il reconnaît dans la première variété « la forme originelle de l'ovī » Velankar note aussi que la première variété et la seconde, qui est un dédoublement

de la première[1], sont « particulièrement adaptées à la narration » et les trois autres à « un appel passionné, une explosion de colère, etc ».

La dérivation proposée par Velankar pour les trois dernières variétés d'« Ovī-Abhanga » nous paraît incertaine[2] L'analyse des documents oraux esquissée plus haut suggère qu'il existe essentiellement deux types d'ovī populaire : le premier (représenté par les trois premiers exemples i), ii), iii) cités plus haut) comporte 4 *cāraṇa* les 3 premiers *cāraṇa* comptant chacun 6 ou 7 *akṣara* et 6 *mātrā* (temps musicaux) avec seulement deux rimes (B, C) , le deuxième (représenté par le 4e exemple) compte au moins 8 *akṣara* dans les 3 premiers *cāraṇa*, le dernier *cāraṇa* disparaissant : ce type, essentiellement lyrique, est normalement scandé sur un *tītāl* à 8 ou 16 *mātrā*, et chanté sur des rāg divers, l'un des *cāraṇa* formant le refrain. Beaucoup d'abhanga composés par les saints vaisnava de Maharashtra, sont composés d'ovī de ce deuxième type ou dérivés de ce type, type « lyrique » qui a vraisemblablement été influencé par la littérature des *pada* vishnouites du nord. Il semble que ces deux types d'ovī populaire ne soient pas mêlés dans le même abhanga[3]. On constate d'autre part que les abhanga formés du premier type d'ovī sont généralement courts, formés le plus souvent de 4, quelquefois de 5 ovī sur un thème donné ; le style est plus concis et moins poétique que celui des autres abhanga ; ces abhanga eux-mêmes sont souvent groupés avec d'autres du même type pour former une séquence sur un sujet donné . il s'agit donc d'un type essentiellement didactique, plutôt que narratif, comme le suggérait Velankar. Il est intéressant de constater que tous les abhanga attribués aux Nāth, Gahinī et Nivṛtti, ainsi qu'une bonne partie de ceux attribués à « Dñyāndev » et « Nāmdev » appartiennent précisément à ce premier type d'ovī populaire que nous appelons « type didactique »[4]

(1) « Sometimes the Ovi, i e the Abhanga, is sung very slowly so the line yields 16 instead of 8 mātrās and the stroke of the *tāla* occurs twice, once at the beginning and once at the middle of the line, but the number of letters remains the same » VELANKAR, *op cit*, p 218

(2) Les trois dernières variétés d'« Ovī-Abhanga » analysées par Velankar comportent seulement deux *cārana*, qui représenteraient les 2e et 3e *cārana* de l'ancien ovī cette interprétation est possible, mais il convient de remarquer qu'en assumant un rythme binaire (deux lignes égales ou inégales rimant entre elles) au lieu du rythme quaternaire asymétrique ou subsidiairement, ternaire, caractéristiques de l'ovī, l'« abhanga » s'éloigne considérablement de l'ancien ovī pour se rapprocher du rythme binaire des *pada* du Nord Il n'est pas certain cependant que les abhanga de ce type soient anterieurs au XVIe siècle

(3) Il est difficile d'affirmer quoi que ce soit dans ce domaine avec certitude, tant que l'ensemble de la littérature des abhanga — dont la masse, on le sait, est considérable — n'aura pas été suffisamment passée au crible d'une serieuse critique

(4) On trouve des ovī de ce type dans toutes les collections Par exemple PANGARKAR, *Santamanḍalacē abhanga*, l'abh nº 24, pp. 291-2, attribue à Dñyāndev, est compose de quatre ovī de ce type
ovī 1 . *sagunācī śeja/ nirgunācī bāja/ sāvalī viroja/ krsnamūrti//*

De même l'abhanga nº 5 attribué à Nāmdev (p 321) et qui a pour sujet l'éloge du guru :

La quasi-totalité des ovī trouvés dans la littérature orale sont des ovī « imparfaits » du point de vue de la rime, le deuxième et le troisième cāraṇa rimant ensemble mais non avec le premier , dans les abhanga, de même, la très grande majorité des ovī sont « imparfaits » : néanmoins, du point de vue de la rime, l'on constate une différence entre les deux principaux types, que nous avons défini comme « didactique » et « lyrique » · dans le type « lyrique » (généralement composé de 3 cārana au lieu de 4, cf. *supra*) il n'y a pour ainsi dire pas d'ovī « parfait » à 3 rimes Il n'en est pas de même dans le type « didactique » : un échantillonnage des abhanga composés en ovī de ce type montre que les ovī « parfaits » sont très nombreux . très souvent, le premier ovī de l'abhanga est un ovī parfait, les autres étant imparfaits[1] : ce qui tend à suggérer que, dans cette forme d'ovī, les trois rimes correspondent au type idéal, les deux rimes à une licence. De ce point de vue, la séquence du Haripāth fait exception en ce qu'elle inclut une proportion importante d'abhanga formés exclusivement d'ovī parfaits, comme nous le verrons plus bas Nous sommes tentés de croire que l'ovī littéraire, où les trois rimes sont de rigueur, dérive d'un type ancien d'ovī « didactique » à trois rimes, par élimination des contraintes du *tāl:* dès lors le nombre des *akṣara* à l'intérieur des trois premiers cāraṇa est indéterminé. Le grand nombre d'ovī « didactiques » à deux rimes dans les abhanga s'expliquerait par la contamination de ce type avec le type « lyrique », où la rime, dépourvue de caractère mnémotechnique, revêt une importance secondaire.

ovi 1 *nāśavāta detā̃/ brahma yeīla hātā̃/ aisī jyācī kathā/ purānā̃ta//*

Parmi les 5 abhanga cités par Tulpule (*op cit* , p 149, Extract n° 31), les deux premiers sont signés respectivement de Dñyāndev et Nāmdev tous les deux sont formés de ce type d'ovī

Specimen 1, ovī 1

srīgurūsārikhā/ asatā̃ pāthirākhā/ itarā̃cā lekhā/ konu karī//

Specimen 2, ovī 2

kālavela nase/ nāmasamkīrtanī̃/ ūca nīca yonī/ hēhi nase//

(1) C'est le cas dans trois sur quatre des abhanga de Dñyāndev et Nāmdev cités plus haut

CHAPITRE II

§ 1. Forme et composition du Haripāṭh

Le Haripāṭh, habituellement rangé par les critiques et les historiens de la littérature marāthī avec les *abhanga*, n'a jamais été étudié pour lui-même, bien qu'il ait été souvent édité et commenté séparément, surtout à l'époque moderne — en fait plus que toute autre œuvre attribuée à Dñyāneśvar

Les 27 strophes ou *abhanga* du Haripāth sont composées d'ovī appartenant au type que nous avons défini plus haut comme « didactique »[1] Sur ces 27 abhanga, 25 incluent 4 ovī ; 2 seulement (HP 8 et 27) ont 6 ovī au lieu de 4, anomalie qui sera discutée plus loin. Tandis que les abhanga en général sont de petits poèmes indépendants, classés différemment dans les diverses collections, les 27 abhanga du Haripāṭh forment un tout, à la fois par l'homogégéité métrique et par l'unicité du sujet · ils sont toujours psalmodiés d'un bout à l'autre

Le Haripāth ne comporte ni titre, ni prologue Le premier ovī du premier cārana affirme d'emblée l'efficacité souveraine de la prière pour l'obtention immédiate des « quatre délivrances ». Le deuxième ovī consiste en une pressante exhortation à invoquer Hari ·

hari mukhe(ṃ) mhaṇā| hari mukhe(m) mhanā| puṇyacī gananā| kauna karī

« Répétez, répétez (le Nom de) Hari, de bouche, les mérites (qu'on s'acquiert ainsi) qui en fera le compte? »

C'est cet ovī qui, répété par le chœur des participants entre chaque abhanga de la séquence, sert de refrain *(dhruva)* à l'ensemble

Comme il est de règle dans ce type de composition, le nom du poète, « Dñyāndev » apparaît dans le premier (une fois dans le deuxième) cāraṇa du dernier ovī de chaque abhanga, tantôt comme sujet d'un verbe signifiant « dire » · *Jñānadevā mhaṇe* . « Dñyāndev dit », tantôt avec une désinence casuelle, datif ou autre, qui lui confère une fonction dans la phrase : ex 23. 4 a-b

(1) Correspondant à la première variété d'ovī-abhanga décrite par Velankar, *op cit* , cf *supra* chapitre I, § 5.

Jñānadevā jīṇe nāmevīna vertha: « Pour Dñyāndev, la vie, sans (l'invocation du) Nom est vaine ».

Le dernier ovī du dernier abhanga (27) forme une sorte de brève conclusion à l'ensemble .

jñānadevā pramāṇa/ nivṛttidevī jñāna/ samādhisaṃjīvana/ nāmapāṭha//

« Le témoignage de Dñyāndev s'appuie sur la sagesse de Nivṛttidev . l'herbe magique qui donne la *samādhi*, c'est l'invocation du Nom »

Le Haripāth se termine là , on trouve néanmoins, dans certaines éditions populaires, en guise de conclusion, un 28e abhanga de 6 ovī qui commence par les mots .

abhanga haripātha/ asatī aṭhṭhavisa/ tarile viśvāseni/ jñānadeva//

« Les abhanga du « Haripāṭh » sont au nombre de *vingt-huit* Dñyāndev les composa avec foi »

L'édition Sakhare (cf Bibliographie, § 3 B. 18), qui donne cet abhanga supplémentaire, l'attribue à « un dévot de Dñyāndev » Les Vārakarī, eux, font habituellement suivre la récitation du Haripāth d'un abhanga de Tukārām, proclamant l'extrême facilité de la *sādhanā* recommandée dans le Haripāth

nāmasaṃkīrtana sādhana paī sopē...
« La louange du Nom est une voie aisée... »

§ 2. La psalmodie du Haripāth dans la liturgie Vārakarī

Le Haripāth se distingue de la masse flottante des abhanga non seulement par sa cohésion interne et la rigueur de sa forme, mais aussi par l'usage qui en est fait dans la liturgie Vārakarī, où il occupe une place toute particulière.

Durant le pèlerinage bisannuel à Paṇḍharpūr, centre de la dévotion Vārakarī, le Haripāṭh est chanté chaque jour au début de la première *malikā* du soir. A la fin du 27e abhanga, la *dinḍī* (groupe de pèlerins marchant ensemble) se range des deux côtés du chemin , les pèlerins faisant face à leur *pālkhī* répètent le dernier ovī

Jñānadevā pramāṇa/ nivṛttidevi jñāna/ .

puis tous s'inclinent devant les *pādukā* des saints, placés sur le palkhī (cf. I. § 2). La psalmodie du Haripāṭh est suivie de celle de la *Guru-paraṃparā* de Dñyāndev[1]. Il en est de même lors des réunions pieuses tenues chez l'un ou l'autre des Vārakarī, le onzième jour de chaque lunaison : de fait, ces réunions d'*ekādāśī* ne sont guère autre chose que la commémoraison du pèlerinage de Paṇḍharpūr. Si on se réunit le soir, le Haripāth suivi de la *Guru-paramparā* fait invariablement partie de l'office : il appartient, en quelque sorte, au « commun des vêpres ».

(1) Cf. ch. I, § 4

Le Haripāṭh n'est pas chanté comme les autres « abhanga » mais plutôt psalmodié sur quelques notes avec un accompagnement de *tablā* (tambours jumeaux) marquant le *tāl:* pour le Haripāṭh, ce *tāl* est habituellement le *dādarā tāl*[1]. Il ne s'agit pas exactement d'un chant mais d'une psalmodie fortement scandée, le ton et le *tāl* restant uniformes pour tous les ovī des 27 abhanga.

Sans changer de ton ni de *tāl*, le rythme de la psalmodie, assez rapide dès le début, devient plus rapide à mesure qu'on s'approche de la fin l'ensemble donne l'impression d'une incantation, de plus en plus pressante. La psalmodie du Haripāṭh comprend néanmoins deux pauses · l'une après le 9e, l'autre après le 18e abhanga.

A la fin de la strophe 9, après le refrain . *Hari mukhẽ mhaṇā...* la psalmodie s'arrête et l'on chante sur un autre ton, qui est celui d'un pressant appel « *Rāmakrsna-Hari, Rāmakṛṣna-Hari* » : d'abord lentement, puis de plus en plus vite, la litanie s'achevant sur un *decrescendo* et une sorte de murmure, comme si le *japa* s'intériorisait en *dhyāna* Après la strophe 18, nouvelle pause, et l'on entonne « *Gopāl-Kumār* » . de la même manière que précédemment

A la fin de la strophe 27, qui termine le Haripāth proprement dit, on enchaîne, sans changer de ton ni de rythme, l'abhanga de Tukārām que nous avons déjà mentionné comme formant une sorte de conclusion au Haripāṭh. Aussitôt après, et toujours sur le même rythme, mais avec moins de feu et d'ardeur peut-être, vient le *Guru-paramparā;* là se termine habituellement le « commun » de l'office du soir Ensuite, le ton change, et des abhanga lyriques formant la *mālikā* du jour sont chantés sur divers *rāg* avec l'accompagnement musical habituel. Le dernier chant est celui de l'*āratī*, qui précède immédiatement le rite de ce nom[2].

Indépendamment des caractéristiques de forme que nous avons déjà analysées, il est clair que le Haripāṭh de Dñyāndev occupe une place toute spéciale dans la liturgie Vārakarī, et dans la dévotion vishnouite au pays marathe . à la fois prélude à la prière, incantation, manifeste et credo de la « Religion du Nom ». Le fait même que ce texte soit attribué à « Dñyāndev Mahārāj », l'auteur de la Dñyāneśvarī, souligne son importance Il existe d'autres « Haripāth » attribués à d'autres saints-poètes considérés comme contemporains de Dñyāndev · les collections modernes d'abhanga en donnent 4 ou 5

(1) Le *dādarā tāl* est caractérisé par 6 *mātrā*, 3 *mātrā* et 2 accents dans chaque partie *(vibhāga)* Le bol est *dhā-gi-nā, dhā-tī-nā* C'est dans ce *tāl* que le Haripāth est scandé par le Dr J D Wadadekar et son groupe à Poona , on peut aussi scander le Haripāth dans le *tītāl (tri-tāl),* caractérisé par 4 *vibhāga* de 4 *mātrā* et 3 accents chacun , le *dhūmalī tāl* mentionné par Velankar comme étant le *tāl* spécifique du premier type d'« ovī-abhanga » est un *tītāl* très rapide (8 *mātrā* au lieu de 16) , ce *tāl* est particulièrement populaire , cf S G Kanhere, *Some remarks on Indian music, B S O S* , IV (1926-28), pp 105-112

(2) L'un des assistants fait tourner autour de l'autel domestique, ou sont placées les images de Vithobā et de Rukminī, et aussi les *pādukā* de Dñyāndev et Tukārām, un plateau de cuivre sur lequel sont disposées plusieurs lampes allumées, tandis que retentissent sonnettes et cymbales *(mājirī)*

ainsi l'édition T. H Avate (pp 5-8) donne successivement 4 Haripāth ceux de Nivrtti Mahārāj en 41 st., de Dñyāndev Mahārāj (c'est celui que nous examinons ici), puis ceux de Sopāndev Mahārāj (25 st.) et enfin de Muktāī[1] (12 st.) tous ces « Haripāṭh » conservent la composition métrique du Haripāth de Dñyāndev ; tous font éloge du Nom divin, mais il est beaucoup question de Gopāl, de Viṭṭhal, et de Pandharpūr ; une autre édition moderne d'abhanga, celle de V G Nadkarni, cf. Bibliography, § 3 B. 10, donne cinq « Haripāth » attribués à Dñyāndev, Nivrtti, Nāmdev, Eknāth et Tukārām . il semble donc que la tradition postérieure à Dñyāndev ait tendu à attribuer la composition d'un « Haripāth » à chacun des grands saints de la lignée de Dñyāndev Cependant aucun de ces « Haripāṭh » ne paraît original ni particulièrement ancien, et surtout aucun d'eux n'approche, dans l'estime des Vaisnava du pays marathe, le prestige du « Haripāth » de Dñyāndev, dont ils semblent être des imitations tardives.

§ 3. Problèmes textuels du Haripāth

L'établissement du texte du Haripāṭh pose des problèmes difficiles Si populaire que soit cette œuvre, le texte en est mal établi. D'autre part, il est difficile à situer parmi les œuvres littéraires et populaires en « vieux marāṭhī »

S G. Tulpule (*O M R.*, § 1) définit ainsi le vieux marāthī (« Old Marāthī ») ·

« By Old Marāthī is meant here that form of language current in Mahārāṣtra between the years 1000 and 1350 A. D , this is, Marāthī of the eleventh, twelth, thirteen and fourteenth centuries By the last date, all essential elements of Middle Marāthī had taken root, which later developed in the works of Dasopanta, Ekanatha, and others »

L'auteur ajoute que le « vieux marāthī » est représenté d'une part par le marāṭhī des inscriptions (dont les plus anciennes remontent au xe-xie siècle ap J -C) et d'autre part par le marāthī littéraire, à savoir les œuvres des Mānbhāv, dont le plus ancien spécimen paraît être le *Līlā-caritra* (une biographie de Cakradhara, composée en prose par Mhaibata c 1278, donc une quinzaine d'années avant la Dñyāneśvarī) et par l'œuvre de Dñyāneśvar S G. Tulpule estime que la dernière œuvre littéraire des Mānbhāv, le *Vacchaharana* de Dāmodara Paṇḍita, composé vers le milieu du xive siècle, représente le dernier texte de « vieux marāṭhī ». Au début du xvie siècle, après la tourmente des invasions musulmanes, apparaît une autre littérature, principalement vaisnava, qui se développe jusque vers 1800, c'est-à-dire jusqu'au début de la période britannique c'est la période dite du « marāṭhī moyen » (« Middle Marāṭhī »)[1].

(1) Tous trois censés freres et sœur de Dñyāndev , pour la biographie légendaire de Dñyāndev, cf ch. I, § 3 et 4.

Bien que les dates des œuvres littéraires en marāṭhī, « vieux » ou « moyen », soient généralement connues, les textes critiquement édités sont rares La littérature Mānbhāv, longtemps conservée à l'abri des regards indiscrets par un alphabet codé, a été récemment déchiffrée et éditée en majeure partie par plusieurs savants marathes[2], et les textes Mānbhāv ont largement contribué à la connaissance du vieux marāthi. Mais pour les autres œuvres, telles que le *Vivekasindhu* de Mukundarāja[3] et surtout la *Dñyāneśvarī*, faute de manuscrits anciens, la transmission reste très incertaine. Comme le reconnaît M. G. Panse dans l'Introduction à son livre, sur la langue de la Dñyāneśvarī (*L P.J.*, Intr., pp. 2-3) .

« The manuscripts of the Jñāneśvarī, right from the days of Jñāneśvar onwards, have passed through many hands and the original text has consequently suffered from marginal additions and interpolations as well as the errors committed by the scribes, so much so that Eknāth, three hundred years later, found it necessary to establish a critical text after going through a number of manuscripts. . In spite of these efforts of Eknāth, to-day we are at a loss to know whether the established readings were original or nearest to the original ones .. »

Il existe un certain nombre de manuscrits de la Dñyāneśvarī, mais dont certains sont présumés anciens, mais les manuscrits datés sont rares le plus ancien d'entre eux est daté Śaka 1515 (1593), donc trois siècles environ après la composition de l'œuvre. De fait, le premier essai de grammaire de la Dñyāneśvarī par V. K. Rajwade est basé sur un manuscrit non daté , il en est de même pour l'essai de K. K. Joshi sur la déclinaison des substantifs dans la Dñyānesvarī , le travail de Doderet est basé sur l'édition de Malegaonkar. Enfin le travail de M. G. Panse[4], cité plus haut, est basé sur un ancien manuscrit trouvé à Paṇḍharpūr et dit « *Viprā* manuscript » du nom de son propriétaire Ce manuscrit est daté Śaka 1(...)72, date que M G. Panse,

(1) TULPULE, *O M R* , § 1, p 2 « The other end of the period of O M has to be fixed somewhere towards the middle of the fourteenth century, when the last of the major literary works of the Mahānubhāva Sect, namely, *Vacchaharana*, was completed, after which the language went as if underground on account of the onslaught of the Muslim rule to rise up again only with the sixteenth century or a little earlier »

(2) Cf DESHPANDE Y K , *Mahānubhāvīya marāthī vāngmay*, Yeotmal, 1925

(3) Mukundarāja, auteur d'un traité versifié (en *ovī*) sur la philosophie védantique, le *Vivekasindhu*, se rattache comme Dñyāneśvar, à la tradition sivaïte des Nāth et serait antérieur à Dñyāneśvar Mukunda est contemporain du prince Yādava Jayantpāl (1191-1210), et passe pour avoir été le premier poète marāthī, bien que le langage du *Vivekasindhu*, tel qu'il nous est parvenu, soit nettement plus récent que la langue de la Dñyāneśvarī , cf. M K NADKARNI, *A short History of Marathi Literature*, ch III, et TULPULE, *O M R* , p 113 « Recent researches, moreover, have proved it beyond doubt that Munkundaraja did live in the second half of the 12th century and that the authenticity of his works, especially of the *Vivekasindhu*, need not be questioned »

(4) Pour tous ces travaux, cf Bibliographie, § 8

à la suite de R G. Harshe[1], interprète comme 1272 (1350 ap. J.-C) Cependant cette conclusion, basée sur le calcul des *tithī*, n'est pas absolument convaincante et elle a été contestée, en particulier par A. Master (*G.O.M.*, p. 5)[2]. Malheureusement il n'existe pas encore d'édition critique de cette œuvre capitale et, il faut le reconnaître, les difficultés d'établir une telle édition sont considérables

Si telle est la situation pour la *Dñyāneśvarī*, dont la date de composition est connue, les abhanga posent un problème encore plus complexe. En effet, d'une part, leur composition s'étend sur plusieurs siècles, depuis le xɪᴠ^e^ siècle (ou même depuis la fin du xɪɪɪ^e^ si on n'admet pas la possibilité des deux Dñyāndev) jusqu'au xᴠɪɪɪ^e^ siècle. D'autre part, il s'agit essentiellement de poésie populaire, de type oral . il est peu probable que les auteurs d'abhanga les aient eux-mêmes écrits : si l'on met à part la question de la personnalité de « Dñyāndev », tous les auteurs d'abhanga, ou à peu près, étaient gens de basse caste, vraisemblablement illettrés il ne fait aucun doute que la transmission de leurs poèmes a été essentiellement orale De plus, pour les plus anciens de ces abhanga comme ceux attribués au premier Nāmdev (xɪᴠ^e^ siècle?), il faut admettre une transmission orale de quatre ou cinq siècles ce seul fait expliquerait suffisamment que la langue des abhanga, même de ceux présumés anciens, apparaisse considérablement rajeunie . certains d'entre eux, néanmoins, préservent des traits archaiques, comme le note S G. Tulpule (*O M R* p. 181)

Le Haripāth, comme le reste des « abhanga », n'est pas daté , la signature de « Dñyāndev » à la fin de chacun des abhanga dont il est composé, comme nous l'avons vu, ne constitue pas une preuve suffisante pour identifier leur auteur avec le Dñyāneśvar l'auteur de la Dñyāneśvarī Le texte, tel qu'il apparaît aujourd'hui, dans de très nombreuses éditions, n'est guère satisfaisant : en effet, il contient beaucoup de mots visiblement altérés, de formes bizarres et de passages grammaticalement obscurs que d'abondants commentaires n'aident guère à élucider Le style du Haripāth, elliptique, heurté, contribue souvent à l'obscurité du texte : l'ensemble donne l'impression d'un texte archaïque maladroitement rajeuni ici et là Malgré la cohésion métrique des strophes, on note de nombreuses répétitions et même certaines contradictions dans le contenu dogmatique, ce qui n'exclut pas l'hypothèse d'un remaniement

Dans le cas d'un texte de ce genre, présumé ancien, mais qui a été transmis, au moins pendant plusieurs siècles, par voie orale et non par transcriptions successives, les principes de la critique de textes s'appliquent difficilement ; en effet, il n'est pas possible de remonter,

(1) R G Harshe, *Śrī Bhagavadgītā vyākhyāna Jñānadevī*, Adh 1, Poona 1947, pp 10 ff

(2) C'est ce « Viprā manuscript » qui a servi de base à l'Index Verborum de la Dñyāneśvarī, compilé par Panse *(L P J)*.

par les manuscrits, jusqu'à une source unique, écrite Nous pensons néanmoins que certaines altérations peuvent être corrigées et certaines difficultés résolues, ou du moins élucidées, d'une part grâce à la comparaison du texte de la « vulgate » moderne avec les manuscrits existants, d'autre part par la critique interne, c'est-à-dire par une analyse aussi serrée que possible des particularités du texte, de son vocabulaire, de sa forme métrique, de son orthographe et de son contenu

§ 4 Les manuscrits du Haripāth

Il existe un grand nombre d'éditions anciennes et modernes du Haripāṭh, soit publiées séparément soit inclues dans des compilations d'abhanga, cf. Bibliographie, § 3. A et B Aucune de ces éditions n'est critique, et toutes donnent (avec de très légères variations) le même texte, qui est à peu près celui de la célèbre édition Avate donc cette édition représente la « vulgate » moderne, c'est-à-dire le texte du Haripāṭh tel qu'il est accepté et chanté aujourd'hui au Maharashtra. C'est ce texte qui a servi de base aux paraphrases et commentaires modernes du Haripāth, dont le plus ancien est la paraphrase de Vishnubuva Jog (1919) et le plus important le *Hari-pātha-vivarana* ou *Bhaktiśāstra* de Degalurkar (1959) (v. Bibliographie, § 4, 5) Aucune édition ou commentaire du Haripāth ne se réfère aux manuscrits. Deux, Datar et Pangarkar, donnent en notes quelques rares variantes, sans références précises[1].

Les manuscrits du Haripāṭh ne sont pas très anciens aucun n'a pu être découvert qui soit antérieur à 1760 la tradition écrite du Haripāth remonterait donc environ à 200 ans. Il est d'autant plus frappant de constater qu'une bonne partie de ces manuscrits, et surtout les plus anciens, diffèrent assez considérablement de la vulgate Leur examen révèle que la fixation de la vulgate est très récente (pas plus d'un siècle) et qu'elle a été opérée sans souci d'authenticité, mais plutôt en fonction de la nécessité de faciliter la compréhension du texte aux auditeurs modernes

Les manuscrits du Haripāth doivent être nombreux · nous avons pu en examiner dix-sept et il en existe certainement d'autres, surtout chez des particuliers Un premier groupe, le plus important, se trouve conservé au « Samārtha Vāgdevatā Mandir » (S.V.M) à Dhulia, dans la province de Khandesh au nord du Maharashtra. Le « Samārtha Vāgdevatā Mandir » avait été fondé en 1935 par un savant érudit, S. K. Dev (1871-1950), qui avait réuni les manuscrits et les avait examiné lui-même : chacun de ces manuscrits porte une mention de l'origine et de sa date approximative, de la main de K. Dev.

(1) G N S Datar et Pangarkar donnent en note quelques rares variantes, sans référence aux manuscrits Datar, dans sa Préface (p 6) indique qu'il a basé son édition sur plusieurs *vahya* (livrets lithographiés) et principalement sur les *Gāthā* publiés par Jagaddhitechu Press, Bombay (cf Bibliographie, § 3 A et B)

« A » : S.V.M. nº 1621 Le premier et le plus important de ces manuscrits que nous appelons « A », se présente comme un volume de 126 pages cousues *(bāḍ)* (6×9 inches), écrites de trois mains différentes ; il contient un certain nombre de petits ouvrages philosophico-religieux, dont le premier est le *Rāmārya* de Mugdal Svāmī, suivi d'une *ṭīka* en marāthī. La date est donnée à la page 6 du manuscrit Śaka 1680 (= 1758). K. Dev cependant pense que la *tithī* donnée ne convient pas à cette date et qu'il faudrait plutôt dater le manuscrit de Śa. 1693 (= 1769). Le manuscrit, d'autre part, est écrit de trois mains différentes et le Haripāth qui en forme la dernière partie et qui est le seul ouvrage attribué à Dñyāndev, est écrit de la troisième main On ne peut donc être certain de la date de la copie. L'écriture est relativement nette; le papier très épais et rugueux, pressé à la main. Ce manuscrit donne les 27 abhanga du Haripāth mais, à partir du 19e abhanga, l'ordre des abhanga varie considérablement par rapport à la vulgate (cf. Table des *Incipit*).

« B » : S.V M. nº 447 : un manuscrit plus petit (71 pages), contenant des abhanga de divers poètes ; le Haripāth commence à la page 45. Le manuscrit n'est pas daté (K. Dev · environ 1830).

« C » : S.V M. nº 1585 · manuscrit fragmentaire, seulement trois pages, avec des lettres effacées et illisibles Papier grossier. Le manuscrit contient les strophes 1-4 et la dernière ligne *(cārana* C-D) de la strophe 27, accompagné du colophon

iti śrīharipāthajñānadevakrta abhanga, ce colophon est lui-même suivi d'une strophe supplémentaire, inconnue ailleurs, qui paraît être une autre conclusion du Haripāṭh ; sans date (K Dev environ 1780)

« D » S.V.M nº 904 ce manuscrit de 54 pages contient des abhanga de Rāmdās, Tukārām et autres ; le Haripāṭh est placé à la fin ; papier grossier, mal écrit , sans date (K Dev environ 1780)

« E » . S.V M. nº 65 manuscrit de 50 pages contenant une collection d'abhanga commençant par les abhanga de « Dñyāndev » avec le Haripāth. Papier grossier , mal écrit , sans date (K Dev environ 1830)

« F » : S.V M. nº 419 manuscrit de 140 pages contenant des abhanga de Dñyāndev, Tukārām, Rāmdās , commence par le Haripālh, comptant 28 strophes Belle écriture , sans date (K Dev environ 1830).

« G » S.V M nº 1537 manuscrit de 78 pages, contenant des abhanga de Vithukhecara, Śrīdhara et d'autres , le Haripāṭh commence à la page 6 , sans date (K. Dev · environ 1780).

« H » · S V M. nº 1517 · manuscrit de 140 pages, contenant des abhanga de divers poètes ; commençant par le Haripāth , K. Dev environ 1830

Un autre groupe de manuscrits provient du « Rājvāde Saṃśodhan Maṇḍal » (R.S.M.) à Dhulia ; trois manuscrits ·

« I » : R.S.M nº P. 156 · manuscrit de 48 pages, contenant une collection d'abhanga commençant avec le Haripāth (pp. 1-24). Bien écrit, sans date.

« J » . R S.M nº P. 152 manuscrit de 40 pages contenant une collection d'abhanga commençant par les abhanga de Tukārām. Bien écrit Le nom du copiste est « Bābāji Ānand Nimkar » La date Kārttika Śuddha 10, Śaka 1760 (= 1838).

« K » · R.S.M. nº P. 136 manuscrit non-cousu de 12 pages contenant seulement le Haripāth ; sans date ; semble ancien.

Un autre manuscrit a été trouvé au « Marāthī Saṃśodhan Manḍal » (M S M.), Dadar (près de Bombay) .

« L » . M.S M nº 731/120 · manuscrit provenant de « Tukārām Mandir » à Panḍharpūr ; contient une collection d'abhanga commençant avec Nivṛtti et Nāmdev, 712 pages (Haripāth, pp. 154-158) ; le manuscrit est daté Śaka 1777 (= 1855).

Deux manuscrits ont été trouvés chez des particuliers habitant la banlieue de Bombay, MM. N G Abhyankar et Babasahib Ganpule ·

« M » (Abhyankar, à Thana) · seulement le Haripāth, sans date.

« N » (Ganpule, à Borivli) : seulement le Haripāṭh, sans date.

Trois manuscrits ont été trouvés dans la collection de l'Université de Poona, « Jayakar Granthālay » (J.G)

« O » J.G. nº 135 · manuscrit de 12 pages non cousues, contenant seulement le Haripāth et une *āratī* Papier rugueux, fait à la main ; bien écrit Sans date, mais paraît ancien.

« P » J G nº 341 . manuscrit de 22 pages non cousues : contient seulement le Haripāth On note que les strophes 17 à 27 sont écrites d'une main différente , sans date

« Q » · J G nº 136 14 pages non cousues, contient seulement le Haripāth. La 2ᵉ page est déchirée Bien écrit, sans date.

Un autre manuscrit trouvé à Ālandi, dans le district de Poona, chez M E P. Kulkarni a aussi été consulté chez son propriétaire, mais aucune copie n'a pu être obtenue Le manuscrit ne contient que le Haripāth et il est incomplet. Il ne présente pas de caractéristique intéressante, et se rapproche de la vulgate

Une enquête à Tanjore, au Sarasvati Mahal Library, connu pour sa collection de manuscrits, a révélé que cette bibliothèque ne possédait pas de manuscrit du Haripāth A Panḍharpūr, il n'y a pas d'institution collectionnant des manuscrits Il est certain néanmoins que des recherches prolongées auraient pu mettre à jour d'autres manuscrits, détenus çà et là par des temples ou par des particuliers Les matériaux que nous avons pu examiner, ou dont nous avons obtenu copie, montrent en tout cas que la très grande majorité des manuscrits existants ne sont pas datés et que ceux qui remontent au-delà de 150 ans sont rares la collection réunie par l'érudit K Dev à Dhulia est certainement la plus intéressante

Dans un premier groupe on peut ranger trois des manuscrits examinés qui paraissent particulièrement intéressants : A (qui daterait d'environ 200 ans?), C (fragmentaire) et O (non daté). Dans ces trois manuscrits, le Haripāṭh apparaît seul, non incorporé à une collection d'abhanga ; tous les trois sont écrits sur un papier fait à la main, très grossier, le plus ancien type de papier connu au Maharashtra A et O sont complets (27 abhanga) mais l'ordre des strophes varie à partir de la 19e strophe (dans A, cet ordre est même radicalement différent de l'ordre trouvé dans la vulgate, cf. Table des Incipit).

Ces trois manuscrits portent d'autres signes d'antiquité relative : les formes anciennes y sont nettement plus nombreuses que dans la vulgate, et les variantes, quand elles sont communes à deux d'entre eux, ou aux trois, donnent généralement un sens plus satisfaisant que le texte de la vulgate. L'orthographe tend à être phonétique (en particulier on n'y trouve pas trace de l'« asnuvāra non prononcé » *(anucarit anusvār)* et elle tient compte (surtout dans A) des allongements caractéristiques dus au rythme de la psalmodie : il s'agit certainement de transcriptions, plus ou moins habiles, de récitation orale, transcriptions exécutées par des scribes peu cultivés.

Dans un deuxième groupe, on peut ranger tous les manuscrits examinés, sauf M et N. Dans ce groupe, les plus anciens (d'après K. Dev) seraient B, D, G et H (environ 180 ans?) K, P et Q, tous les trois non datés, et tous trois formés du seul Haripāth, sont intéressants et se rapprochent souvent du premier groupe. L'un des mieux écrits, J, le seul qui soit daté avec certitude (1838), est vieux de 150 ans La majorité de ces manuscrits incluent le Haripāth dans une collection d'abhanga. Le texte de ces manuscrits se rapproche davantage de la vulgate, mais s'en éloigne à l'occasion les formes anciennes y sont moins nombreuses que dans le premier groupe, mais plus que dans le dernier. Les trois meilleurs manuscrits de ce groupe sont H, J et K ainsi que P et Q (K, P et Q font exception en ce que le Haripāṭh y apparaît seul). Le manuscrit L, daté (1855) paraît intermédiaire entre ce deuxième groupe et le troisième.

Le troisième groupe est représenté par deux manuscrits non datés M et N, auxquels on peut ajouter une lithographie non datée trouvée au « Bharatīya Itihās Samśodhan Manḍal », Poona et aussi le manuscrit examiné à Ālandi le texte de ces manuscrits, comme celui des lithographies du XIXe siècle, est à peu près identique à la vulgate On n'y trouve plus d'écriture phonétique et il n'est pas tenu compte des allongements rythmiques , d'une part les anusvāra non prononcés sont régulièrement écrits, d'autre part l'orthographe tend à se rapprocher de l'orthographe moderne qui tient compte de l'origine sanscrite des mots : ces manuscrits représentent une tradition déjà fixée dans une langue modernisée et dans une orthographe sanskritisée . ils sont clairement écrits et semblent être l'œuvre de scribes instruits Ils sont probablement postérieurs au manuscrit L (daté de 1855) et contemporains de la fixation de la vulgate.

Si l'examen des manuscrits existants du Haripāth ne nous permet pas de remonter très loin dans l'histoire du texte, il permet au moins de constater que la forme actuelle du texte, que nous appelons la « vulgate », n'est pas très ancienne : probablement contemporaine de l'imprimerie qui l'a généralisée vers 1860-1885, d'abord sous la forme de lithographies (entre 1843 et 1885), puis d'imprimés[1] (cf. Bibliographie § 2 et 3.) Les premiers éditeurs de lithographies n'ont pas révélé leurs sources, mais dans la mesure où ils ont fait appel à des manuscrits on peut conjecturer que ceux qu'ils utilisaient étaient du type de M et N.

§ 5 Émendation du texte.

La pauvreté de la tradition écrite du Haripāṭh et le caractère relativement récent des manuscrits existants ne permettent pas d'établir une « édition critique » au sens strict du terme Cependant la comparaison de la « vulgate » moderne, représentée par l'édition AVATE, avec les manuscrits qu'il nous a été possible d'examiner — en particulier avec les trois manuscrits mentionnés plus haut (A, C, O) — permet une émendation du texte Cette comparaison permet de rectifier un certain nombre de mots déformés ou grammaticalement inacceptables, ou encore d'éclairer quelques passages obscurs les émendations proposées s'appuient d'autre part sur la critique interne, tenant compte du rythme et des rimes, des formes grammaticales et du sens

Pour faciliter la comparaison de notre texte avec le texte communément répandu, on a ajouté après chaque série de variantes la lecture de la vulgate précédée de la mention « Av. » [AVATE] Beaucoup de ces variantes sont purement orthographiques : elles n'ont pas été relevées dans toutes les strophes, mais seulement dans les deux premières, afin de ne pas alourdir inutilement les notes L'orthographe du Haripāth est discutée plus bas § 6).

(1) Le plus ancien livre imprimé en marāthī est un livre de propagande missionnaire, *Doutrina Kristā*, imprime a Goa en 1557, en caractères romains , Les premiers caracteres *desī* furent coulés au Bengale un peu plus tard, sous l'impulsion encore des missionnaires chrétiens Les caracteres sanscrits fondus à Śrīrampur pour la Grammaire sânscrite du Rev. W Carey servirent ensuite à la composition des premiers livres en marāthī Le plus ancien (n° 1 de Gavaskar) est la grammaire de W CAREY, *Marāthī bhasecē vyākarana*, Śrīrampur, 1805 A Bombay, à partir de 1822, sous l'impulsion d'Elphinstone se développe la « Bombay Native Book and School Society » qui imprime surtout des manuels scolaires (mathématiques, etc) Mais ces premières presses, etablies par des Européens dont la plupart etaient des missionnaires, n'impriment pas de textes religieux hindous C'est seulement en 1831, que Ganapat Krishnaji etablit à Bombay son *Śīlāchāpa khāna* (presse lithographique) dont le premier ouvrage est la Grammaire de DADOBĀ (1836) C'est entre 1840 et 1860 que la presse de Ganapat Krishnaji publie des textes de poésie en marāthī, d'abord lithographiés, puis, à partir de 1843, aussi typographiés Les deux procédes seront utilisés côte à côte assez longtemps La première impression du Haripāth est une lithographie de 1843, due à la presse de G Krishnaji, Bombay , cf S A GAVASKAR, *Marāthī dolāmudritē*, Bombay, 2e éd 1961, Préface

Il arrive que le texte de la vulgate paraisse peu sûr, sans qu'aucune des variantes données par les manuscrits ne soit satisfaisante du point de vue de la grammaire, du sens, ou du rythme. Dans ce cas, chaque fois que cela nous a paru possible, nous avons suggéré une autre lecture, mais cette lecture conjecturale a été placée entre crochets Dans ce cas, et dans tous les cas où les variantes des manuscrits peuvent donner des sens divergents, le choix des variantes et leur interprétation sont discutés dans les notes qui suivent la traduction française de chaque strophe.

La disposition des vers dans notre texte, avec un *danda* à la fin des trois premiers *cāraṇa* (a, b, c), et un double *daṇḍa* à la fin du quatrième (d), souligne la formation quaternaire caractéristique de l'ovī. On a conservé toutefois l'alinéa entre le 2e et le 3e *cāraṇa*, cet alinéa correspondant à la courte pause *(virām)* qui est en fait observée entre le 2e et le 3e *cārana* de chaque ovī dans la psalmodie du Haripāth

Le texte de la vulgate comprend 27 strophes *(abhanga)* et 112 ovī. Ces 112 ovī se retrouvent dans tous les manuscrits, y compris A et O, mais la disposition des strophes et des ovī varie à partir de la 19e strophe ; dans le manuscrit A, cette disposition est très différente (ces variations sont notées dans la « Table des *Incipit* », Appendice A)

La plupart des strophes *(abhanga)* du Haripāṭh sont uniformément composées de 4 ovī ; font exception la 8e et la 27e (dernière) qui incluent chacune 2 ovī supplémentaires. Un examen attentif de ces strophes montre que, dans chaque cas, les ovī 4 et 5 ne s'accordent pas bien avec le contexte, et rompent l'harmonie du discours ces ovī surnuméraires semblent avoir été ajoutés après-coup. Si l'on fait abstraction de ces quatre ovī, le nombre total des ovī du Haripāth s'élève à 108, c'est-à-dire exactement le nombre des grains du chapelet *(japamālā)* vishnouite . il y a donc de bonnes raisons de supposer que ces ovī surnuméraires ont été assez tardivement interpolés dans le Haripāṭh Le fait qu'ils apparaissent dans tous les manuscrits connus n'est pas une preuve suffisante d'authenticité, puisqu'aucun de ces manuscrits ne remonte au-delà de 200 ans, Ces quatre ovī (8 4-5 et 27 4-5), que nous considérons comme interpolés, ont été imprimés dans notre édition dans un caractère différent des 108 autres

Outre la comparaison des manuscrits existants, l'examen de la prosodie et en particulier des rimes, a contribué à l'amélioration du texte. On trouvera dans l'appendice A une analyse prosodique des ovī du Haripāth Cette analyse montre que les ovī appartiennent tous au type que nous avons défini comme « didactique » (cf *supra* ch I § 5) Pourtant par rapport à la forme des ovī trouvés dans les abhanga attribués à « Dñyāndev » et « Nāmdev », le Haripāth montre une curieuse particularité . les 7 premières strophes, en effet, sont composées exclusivement d'ovī « parfaits » à trois rimes (a, b, c). Dans les strophes suivantes, les ovī parfaits sont mêlés aux ovī imparfaits, ces derniers étant de beaucoup les plus nombreux (cf. Analyse prosodique, Appendice A) ; cependant 4 autres strophes (18, 19, 24 et 27) sont

entièrement composés d'ovī à trois rimes · cette particularité métrique se trouve donc dans 11 strophes sur les 27, dont les 7 premières et la dernière. Cette régularité de dessin métrique est tout-à-fait exceptionnelle dans la littérature des abhanga · nous n'en connaissons pas d'autre exemple. Le fait que ce dessin ne subsiste pas dans toute la séquence, et que les 16 autres strophes soient composées de quelques ovī à trois rimes et d'un grand nombre d'ovī à deux rimes, comme c'est le cas dans un grand nombre d'abhanga de type didactique (cf. ch. I, § 5, p 17, n. 1), suggère que l'auteur de Haripāth a pu utiliser un texte plus ancien, composé dans un type archaïque d'ovī didactique à trois rimes Puisqu'il est établi que l'ovī littéraire — qui comporte toujours trois rimes — est dérivé d'une forme d'ovī populaire, il est assez vraisemblable que la forme de récitation populaire que nous appelons « didactique » possédait anciennement les trois rimes. Les onze strophes à trois rimes du Haripāṭh représenteraient donc une survivance ; bien qu'il soit difficile de tirer de ceci des conclusions valides pour l'établissement d'un *Ur-text* du Haripāth, le problème reste néanmoins posé

§ 6. Phonétique et orthographe dans le Haripāth.

L'orthographe du marāthī a été fixée fort tard. Les critiques qui se sont penchés sur le problème d'une « orthographe authentique » des textes littéraires en vieux marāthī, et en marāṭhī « moyen » (cf Tulpule, *op. cit.* pour la définition de « Old » and « Middle Marāthī ») ont exprimé leur « désespoir » devant l'extraordinaire confusion qui règne dans ce domaine.

J T. Molesworth dans son important dictionnaire, *A Dictionary of Marāthī and English* (Bombay 1857) semble avoir été le premier à s'atteler à la tâche herculéenne « de remettre de l'ordre dans un chaos sans limites », comme il le dit dans la Préface à la seconde édition de ce dictionnaire[1] Dans son Introduction à son important ouvrage sur le vieux marāthī (O M.R., pp. 10-11), S G. Tulpule remarque à son tour

« The only models that the old Marāthī writers had before them were some loosely written sanskrit texts, while their language had gone a long way from sanskrit. Naturally, the result was that they attempted to bring their texts as near as possible to the norm, viz sanskrit, orthographically In doing so, they could attain neither the rigidity of sanskrit orthography nor the naturalness of Marāṭhī. In fact, old Marāthī texts are so full of orthographical irregularities that the only rule they seem to follow in this regard is not to follow any rule at all. »

(1) Molesworth (*D M E* , Introd XIX, § 4) cite plaisamment à ce propos le commentaire du Docteur Johnson sur l'orthographe anglaise de son temps « That it is copious without order and energetic without rules, that wherever the view is turned, there is perplexity to be disentangled »

L'orthographe des inscriptions anciennes en marāthī, dont les scribes étaient des artisans sans culture, est naturellement différente de celle des œuvres littéraires généralement copiées par des scribes instruits. C'est d'ailleurs pourquoi l'étude des inscriptions reflète mieux que celle des textes littéraires l'évolution réelle de la langue. Entre ces deux groupes de documents, il y a place pour un troisième : les œuvres en poésie ou en prose à caractère non savant, composées par ou pour les gens du peuple ; au Maharashtra, ce type de littérature est représenté essentiellement par les œuvres en prose (les plus anciennes) des poètes Mānbhāv et par la tradition des « abhanga » en vers : cette dernière, essentiellement orale, destinée à être chantée ou du moins scandée, comme nous l'avons vu, et dont il est certain qu'elle remonte au moins jusqu'au premier Nāmdev, c'est-à-dire à la deuxième partie du XIVe siècle[1].

Probablement écrite assez tard, et d'abord par des scribes peu instruits, la littérature des abhanga, révèle, dans les manuscrits existants, une extraordinaire confusion orthographique : les mots sont écrits tantôt sous une forme sanscritisée, tantôt plus ou moins phonétiquement, en tenant compte non seulement de la prononciation (qui peut être une prononciation locale) mais encore des allongements rythmiques. Avec l'introduction de l'imprimerie, vers 1850, l'orthographe tend à se régulariser, en même temps que le texte est fixé dans sa forme moderne : de fait, toutes les éditions modernes du Haripāth témoignent d'un essai de régularisation généralement opéré par la modernisation des formes aberrantes, le rétablissement orthographique des *anusvārā* non prononcés, etc.

En ce qui concerne le Haripāṭh, seuls les manuscrits les plus récents (3e groupe), proches de la vulgate moderne, témoignent de cet effort de régularisation : les scribes, gens cultivés sachant un peu de sanscrit et connaisseurs de la littérature marāthī ancienne (en particulier la Dñyāneśvarī) s'efforcent de respecter, au moins dans les *tatsam*, l'orthographe traditionnelle. Par contre, tous les autres manuscrits (premier et deuxième groupes) ont le caractère de transcriptions malhabiles — et approximatives — d'une tradition orale : certaines orthographes traditionnelles sont habituellement respectées, mais les variations orthographiques sont considérables, et, fait intéressant, l'orthographe phonétique, ou pseudo-phonétique, domine : cette orthographe en effet ne saurait être complètement phonétique, d'une part à cause de l'écart entre l'écriture nāgarī (dite *bālbodh* au Maharashtra) et la prononciation propre au marāthī, d'autre part à cause de la tendance au maintien de l'orthographe sanscrite, en particulier dans les *tatsam* pour un grand nombre de mots (en particulier

(1) Si l'on met à part la question controversée de l'identité des deux Dñyāndev, dont il a été question au § 3, MOLESWORTH, *op. cit.*, p. XXV, remarque : « In the popular estimation of the Marathas their oldest writer is Nāmdev, a Shimpi... In a work recently published at Puna, it is said that he is the chief poet of Abhanga poetry. »

les mots appartenant au vocabulaire philosophico-religieux), phénomène commun à toutes les littératures indo-aryennes modernes, quelle que soit la prononciation de ces termes dans chacune de ces langues[1].

L'orthographe de la vulgate moderne, que les éditeurs successifs ont empruntée aux lithographies du XIX[e] siècle, est caractérisée par le rétablissement systématique de l'orthographe sanscrite dans les *tatsam*, et, dans les autres mots, d'une orthographe traditionnelle qui est celle des textes littéraires anciens, tels que la Dñyāneśvarī. Mais cette orthographe artificielle a pour inconvénient de masquer l'évolution phonétique propre au marāṭhī, et, jusqu'à un certain point, elle contribue à déformer le texte du Haripāṭh en réduisant l'écart entre la langue du texte et la langue moderne. Dans l'ensemble, les manuscrits antérieurs au XIX[e] siècle reflètent mieux le caractère archaïque de la langue et sa phonétique propre. Aucun des manuscrits anciens que nous avons pu voir pourtant, ne donne de façon constante une orthographe phonétique. Celui qui se rapproche le plus d'une notation phonétique est le manuscrit C qui est malheureusement fragmentaire (seulement 4 strophes sur 27) Aucun manuscrit n'est consistant sur la notation des sons, mais plusieurs (en particulier les trois que nous avons classés dans le premier groupe) donnent nombre d'indications précieuses Nous n'avons pas voulu rétablir dans notre texte de façon arbitraire l'orthographe « phonétique » ou censée telle , par contre, nous avons préféré l'orthographe phonétique à l'orthographe artificielle de la vulgate, partout où la comparaison des meilleurs manuscrits garantissait que l'orthographe aberrante (par rapport au langage écrit moderne) correspondait à une évolution phonétique de la langue plutôt qu'à la fantaisie passagère d'un scribe ignorant. Nous avons donc laissé subsister dans notre texte, en particulier dans les *tatsam*, certaines graphies conformes au modèle sanscrit traditionnel plutôt qu'à la prononciation réelle : là où tous les manuscrits conservent ces graphies, nous ne nous sommes pas permis de leur substituer des formes phonétiques D'où une certaine disparité, dont nous avons conscience. (Cela concerne en particulier la notation de *n* et *s*, cf *infra* IV.)

Le Haripāth étant composé d'ovī scandés par une série de *bol* sur les tablā, conformément au *tāl* (v. *supra* ch. I, § 5) les manuscrits des deux premiers groupes portent souvent la trace de l'allongement des voyelles initiales du *bol* le manuscrit présumé le plus ancien (A) est aussi celui où ces allongements sont le plus fidèlement notés (en particulier en ce qui concerne la voyelle *i*, cf *infra* II) Pourtant, aucun manuscrit ne note ces allongements régulièrement le *tāl* et le *bol* semblent influencer l'orthographe de façon intermittente, et comme inconsciente . nous avons donc préféré ne pas tenir compte de ces allongements rythmiques dans l'émendation du texte

(1) Ainsi le mot (*tatsam*) *padma* (lotus) est toujours écrit *padma* dans les textes modernes, aussi bien à l'ouest où il est prononcé *padam*, qu'à l'est, ou il est prononcé *paddō*

i) Anusvāra

L'irrégularité dans la notation de l'anusvāra est un trait permanent de l'orthographe du vieux marāṭhī. L'irrégularité est ancienne, elle est déjà présente dans les inscriptions examinées par Tulpule (*O.M.R.*, p. 14). D'autre part, les dialectes proches du Konkaṇī (y compris le langage parlé par la caste brahmanique des Chitpāvan de Poona, originaires du Konkan) conservent le souffle nasal en syllabe finale, là où le dialecte du « Desh » (marāṭhī standart) l'ignore absolument. Quant à l'écriture, jusqu'à une date récente, elle montre une totale anarchie. Pour Molesworth (*D.E.M.*, Intr. XV, § 16), l'adjonction du signe de l'anuśvāra (confondu avec celui de l'anunāsikā), là où il est étymologiquement justifié, manifeste soit le degré de culture du scribe, soit ses attaches avec la langue du Konkan. L'auteur ajoute que l'écriture a peu d'effet sur la prononciation du lecteur :

« By certain readers, the anusvara will be read, written or not, and by others surely overlooked, even if written. »

Mais en fait, comme le reconnaît d'ailleurs Molesworth, l'anusvāra et l'anunāsika, bien que toujours notés en marāthī de la même façon, par un point au-dessus de la voyelle nasalisée, restent distincts dans la prononciation. De fait, beaucoup d'anusvāra sont nettement prononcés, même dans la langue du Desh, devant occlusive ou sifflante : ex. *anãta (ananta)*, *sãsār (samsāra)*, *prapãc (prapañca)*, etc. Quant au souffle nasal en voyelle ouverte, il a totalement disparu dans la langue du Desh[1] où sa disparition est probablement ancienne ; il est dit, dans la langue moderne, « *anucarit anusvār* ». L'orthographe récente (réformée) ne le note plus. Au contraire, l'anusvāra faisant entrave est régulièrement prononcé et écrit. Lorsqu'il manque, ou paraît manquer, c'est qu'il a disparu dans la langue. Les manuscrits du Haripāṭh notent régulièrement l'anusvāra prononcé ; par contre on trouve *mathunī* (2. 2a), absolutif du verbe O.M. *mathaṇe(m)* « baratter » : seuls les manuscrits les plus récents et les textes imprimés, rétablissent l'orthographe étymologique *mãthunī*.

L'absence de l'*anunāsikā* ou « *anucarit anusvār* » dans les manuscrits du Haripāṭh a pour conséquence une certaine difficulté à distinguer grammaticalement certaines formes ; ainsi l'absence de nasalisation efface la distinction entre l'oblique pluriel et l'oblique singulier de certaines formes : on trouve ainsi *pādavā* pour *pādavā̃* (obl. pl. 1. 4d), *tayā* pour *tayā̃* (obl. gen. pl. 4. 3d) ; *jyāsi* pour *jyā̃si* (dat. pl. 7. 1a), etc. ; il en est de même pour les formes en -*i*, -*ī*, régulièrement non-nasalisées : ceci a pour effet de créer une confusion possible entre les formes d'instrumental locatif en *(-ī̃)* et les autres formes en -*ī*.

Les formes de neutre direct singulier en -*ẽ*, telles que le neutre de la particule du génitif -*cẽ*, le neutre singulier des pronoms-adjectifs *(hẽ, tẽ)*, le neutre des adjectifs en -*a* tels que *soparẽ*, les noms verbaux

(1) Cf. A. Lloyd James et S. G. Kanhere, *The Pronunciation of Marāthī*, B.S.O.S. IV (1926-28), p. 791.

(infinitifs) en *-nẽ*, dans le Haripāth, sont régulièrement écrits *-e*, sans nasale, ce qui correspond d'ailleurs à l'orthographe récemment adoptée, qui supprime l'« *anucarit anusvār* » dans l'écriture pour les formes en *-e* et en *-i*, *-ī*[1].

Le pluriel des noms neutres en *-a* (finale consonantique en marāṭhī moderne) noté par *-ẽ* dans les textes littéraires, est également noté par *-e*, sans nasale, dans le Haripāth : ici la chute de la nasale doit être ancienne, puisque la Dñyāneśvarī montre des formes en *-e* à côté des formes en *-ẽ* (cf *L.P J.* 3. 9). Dans la prononciation moderne, non seulement la nasale a disparu, mais le *-e* est prononcé *a* bref (ă).

L'instrumental en *-ẽ (-em)* dans le Haripāṭh est noté habituellement par *e;* il arrive pourtant qu'il soit noté simplement par *-ă* (alternant dans les manuscrits avec *-e*) particulièrement en syllabe à consonne nasale.

Tandis que l'ancien *-ẽ (-em)* du neutre pluriel ou de l'instrumental singulier tend vers *ă* dans la prononciation, *ă* associé à une consonne nasale *(n, n, m)* tend à être prononcé avec un léger souffle nasal : ce phénomène de convergence est souligné par le fait que les mots terminés en *-na*, *-na*, *-ma*, dans le Haripāth, riment à l'occasion avec les mots terminés en *-ne(m)*, *-me(m)* ex. 9. 4 a-b ; 14. 4 b-c ; 20. 2 b-c.

Le phénomène est certainement ancien, puisqu'il apparaît déjà dans des textes de caractère populaire appartenant à l'ancienne littérature Mānbhāv ainsi, dans une strophe des *Dhavalā* (Chants de mariage) de la poétesse Mahadaisā (ou Mahadāmbā) :

somãvasī̃ kuḷī̃ maja jale avatranẽ,
sãtata cītī̃ kṛṣnarā yāce carana//

« Je suis née dans la lignée Somavansī, et le pied de Krsna est constamment (imprimé) dans mon cœur »[2]

(avatraṇẽ rime avec *carana.)*

Dans le Haripāth, on trouve beaucoup d'exemples de formes grammaticalement terminées par *-ne (-nẽ)*, *-ne (-nẽ)*, *-me (-mẽ)* où la syllabe finale est écrite *-na*, *-ma* pour la rime ; ainsi dans 2. 1 c *atharāhi purāna*, le pluriel *purāne(m)* est écrit *purāṇa* pour rimer avec 2 1 b *kārana;* de même dans 19. 1a ; dans 8 3 c on a *bãdhana* pour *bãdhane(m);* dans 12 1 a *nema* (dans tous les manuscrits sauf 2) pour *neme(m)*. Dans 20 2 b la plupart des manuscrits donnent la forme *nāma* pour l'instrumental *nāme(m)* Cependant l'inverse ne se produit pas on ne trouve pas de voyelle finale *-ne(m)* pour *-na* Ce processus *e(ṃ)* >*ă* qui aboutit, à l'époque moderne, à la disparition de l'instrumental, remplacé par l'oblique suivi d'une postposition, semble déjà largement entamé dans le Haripāṭh[3]

(1) Excepté dans les pronoms neutres singulier direct *hẽ*, *tẽ* qui conservent dans l'écriture le signe de la nasale pour les distinguer du masculin pluriel direct, *he*, *te*

(2) Cité dans Tulpule, *O M R*, p 126 (Extr nº 21, st 5) , le texte est emprunté à l'édition V N Deshpande, *Adhya marāthī kavayitrī*, 1935

(3) Il ne reste plus de l'instrumental dans la langue moderne que des traces, en parti-

ii) Quantité des voyelles

Bloch (*L.M.*, § 43) déclare que, dans la partie du mot qui précède la syllabe pénultième du prakrit, la quantité est incertaine et tend vers la brévité

Molesworth (*D.E M.*, p. xv) tient pour « règle sacrée », en dépit de la pratique d'« écrivains négligents », d'écrire la syllabe initiale des mots dissyllabiques ou polysyllabiques avec une voyelle brève et la dernière syllabe avec une longue ; de même, les monosyllabes ont obligatoirement une voyelle longue, sauf si cette voyelle porte un anusvāra, auquel cas la voyelle doit être écrite brève

Tulpule (*O.M.R* , § 6) remarque à ce sujet que les inscriptions en vieux marāṭhī sont très irrégulières en ce qui concerne la distinction entre les longues et les brèves, et il donne de nombreux exemples de ces variations Là encore l'orthographe des inscriptions reflète une hésitation ancienne propre à la phonétique du marāṭhī.

Cette hésitation affecte tout particulièrement la voyelle *a* en syllabe initiale. Les linguistes hésitent sur le traitement phonétique de cette voyelle à date ancienne, en raison de l'incertitude des graphies Dans son dictionnaire, Molesworth donne toujours la préférence à la forme en -*ă* (*Préface*, p. xiv) mais sans dire s'il agit ainsi pour des raisons théoriques ou d'après l'observation de l'usage. J. Bloch (*L.M.*, § 46) estime que, « lorsque la voyelle est précédée d'une consonne, la quantité étymologique est généralement conservée » ; Bloch note, d'autre part (*L.M.*, § 48), que « d'une façon générale, lorsque le jeu des alternances morphologiques met en valeur l'importance rythmique de la fin du mot, l'*a* du début tend à s'abréger comme les autres voyelles » (ex skt *carpata* > *cāpaṭ* > *capdā*). Il existe néanmoins des exemples contraires, et Bloch conclut que « la question est totalement obscure ». Quand la voyelle est initiale, dit encore Bloch (*L.M* , § 49), « l'hésitation est pour ainsi dire de règle ». Il y a des cas d'allongement mais « ici encore, ce sont les cas d'abrègement qui dominent » Cependant A Master (*G O M* , § 33) est d'un avis contraire · « There is a reluctance to allow a short *a* in the initial syllabe and particularly when it is itself initial. » Master est porté à considérer que tous les *a* brefs dans cette position sont des *tatsam*

Les variations relevées dans les manuscrits du Haripāṭh semblent confirmer l'observation de Bloch en ce qui concerne la conservation de la quantité étymologique de *a* en syllabe initiale ; en début de « bol », *a* dans une syllabe initiale est toujours prononcé long puisque la scansion l'exige, mais la plupart des manuscrits ne tiennent pas compte de cet allongement dans l'orthographe (alors qu'ils en tiennent compte pour la voyelle *i*) ; quand *a* lui-même est initial, l'allongement est noté dans O et, sporadiquement, dans quelques autres manuscrits .

āgadha (agadha), *āṭharā (aṭharā)*, *āvyakta (avyakta)*, *āguṇa*

culier dans des mots servant de postpositions, tels que *pramānē*, *mūlē*, *sānge* (prononcés *pramānă*, *mūlă*, *sāngă*).

(aguna). Peut-être faut-il voir dans cette hésitation à noter l'allongement de *-a* en voyelle initiale le signe de l'« élasticité » naturelle de ce phonème, quelle que soit sa graphie.

En syllabe initiale, *i* et *u* sont presque toujours brefs (*L.M.*, § 44) ; en syllabe intérieure, ils sont brefs de préférence (*ibid.*, § 50) ; en voyelle finale (ancienne pénultième) et dans les monosyllabes, ils sont toujours longs (*L.M.*, § 41). Les manuscrits du Haripāṭh respectent, en général, cette alternance ; cependant, dans le manuscrit A, la voyelle *i* en syllabe initiale est écrite longue quand elle est en début de bol ex. 3. 3 a *avyakta nīrākara;* 5. 3 b *dīdhalyāvīṇa;* 12 4 b *nīvṛtti.*

La voyelle sanscrite *r* dans les *tatsam*, prononcée *ru* en marāṭhī, est écrite tantôt *ru*, tantôt *r* dans les manuscrits du Haripāṭh ; nous avons conservé l'orthographe phonétique dans 11 2 b *truṇa (tṛṇa);* 26. 1 b *drudha (dṛdha);* il est à remarquer cependant que dans les mots de la langue philosophico-religieuse, tous les manuscrits conservent l'orthographe sanscrite *r*, ex. *dṛṣtanta*, *kṛṣna.*

Au sujet des syllabes pénultièmes et des monosyllabes, Bloch (*L M* § 41) estime que « l'allongement est de date récente les vieux textes ne le notent pas avec régularité ». Pour le Haripāṭh, se sont les manuscrits les plus anciens, reflétant davantage la langue parlée, qui notent l'allongement avec le plus de régularité. Il se pourrait que cette hésitation, dans les vieux textes, vienne de l'hésitation entre la langue parlée et le souvenir de l'orthographe sanscrite.

En ce qui concerne l'initiale vocalique, Bloch (*L.M.*, § 174) note que *e* et *o* initiaux se diphtonguent *yeṇem (eti)*, *yer(itara)* sont généralement écrits ainsi par un caprice orthographique ; mais d'ordinaire l'écriture ne trahit pas la diphtongaison, pourtant reconnue comme générale (cf Molesworth s.v. *yek* et *vo-* ; aussi *L.S I.*, Mar., p. 21, 168) ; Molesworth (Intr , p xiv, § 4) note que la forme à diphtongue est celle du « Desh » bien que les meilleurs écrivains marathes préfèrent la forme sans diphtongue *(e-, o-)* Nous trouvons de fait que tous les manuscrits du Haripāth appartenant aux deux premiers groupes préfèrent la forme à diphtongue et écrivent *yeka* de préférence à *eka* le manuscrit « A » ne fournit pas un seul exemple de *e-* initial (quant aux mots en *o-*, *vo-* initial, le Haripāṭh n'en contient pas)

Pour Bloch (*L M* , § 81) la demi-consonne *y* n'a pas en marāthī d'existence réelle, mais elle apparaît sporadiquement comme graphie entre les deux voyelles d'un hiatus (*L M.*, § 54), et en position finale, comme graphie pour *-i*. Dans le Haripāth, *y* apparaît comme voyelle de liaison entre *i* et *a*, ou entre *i* et *e* (ex. 1 1 a *devāciye*, 6 1 b *nuroniyā)* mais non entre *a* et *i:* dans 6. 1 c tous les manuscrits des deux premiers groupes donnent *thāī-ca* (contre vulgate *thāyi-ca*) Par contre *y* apparaît communément en position finale pour *i* · *kāy (= kā-ī)*, *hoy (= ho-ī)*, *passim.*

iii) Consonnes doubles

L'épenthèse (insertion d'une voyelle brève pour dissocier les deux composantes d'une consonne double), déjà courante au stade du Moyen-

Indien, tend à se généraliser au stade des *bhāṣā* modernes Le marāṭhī ancien en fournit beaucoup d'exemples (cf. Tulpule, *O M.R.*, § 36 1), La tendance est néanmoins contrariée dans la graphie par la tendance à reproduire l'orthographe sanscrite, surtout chez les scribes cultivés, et aussi par les nécessités prosodiques. Dans le Haripāth on trouve en effet les doubles graphies : *dvārkā/dvārakā*, *mārga/māraga*, *dharma/ dharama*, *nirguna/niraguṇa;* les graphies diffèrent non seulement d'un manuscrit à l'autre, mais dans le même manuscrit selon que le poète a besoin ou non d'un *mātrā* supplémentaire ainsi dans « A » . 1. 1 c *dvāraka-ce rāne*, 22. 3 b *narka-cī to jānā.*

iv) Les cérébrales.

En prakrit classique, les trois consonnes nasales du sanscrit sont réduites à une seule *(ṇ)*, en toute position. En hindi et dans les dialectes centraux, il ne reste qu'une nasale en toute position, mais cette nasale est la nasale dentale *n.* Les dialectes occidentaux, par contre, rétablissent la distinction entre *n* et *n*, *ṇ* intervocalique s'opposant à *n* initial ou géminé : il s'agit, d'après Bloch (*L.M.*, § 132) d'un phénomène « récent et accidentel ». Le même auteur note (§ 133) que cette opposition est troublée par les altérations dialectales et il ajoute « Les observateurs s'accordent à constater les incertitudes de la prononciation mais les précisions qu'ils donnent sont insuffisantes et contradictoires ».

La confusion de la nasale cérébrale avec la dentale, et la généralisation de la dentale en toute position est caractéristique de parler du « Desh », c'est-à-dire du dialecte principal du marāthī. L'un des tous premiers historiens de la langue marāṭhī, G. N. Navalkar[1], déclare que « *n* passe à *n* au Deccan » La littérature en vieux marāthī maintient la cérébrale à l'intervocalique mais de façon irrégulière. Les œuvres versifiées des Mānbhāv et la Dñyāneśvarī la conservent, mais les irrégularités abondent, comme le note Master (*O.M G* , § 50) ; il est permis de se demander si, pour les poètes du XIIIe et du XIVe siècle, le *ṇ* cérébral est autre chose qu'une réminiscence littéraire Master note que dans le *Vivekasindhu* (1188?), on trouve déjà occasionnellement *na* rimant avec *na;* il en est de même pour les *Dhāvaḷe* de la poétesse Mānbhāv Mahadambā (c. 1285). Par contre, la distinction entre les rimes en *ṇ* et en *n* est rigoureusement maintenue dans tous les textes de la Dñyāneśvarī[2].

Que le Haripāṭh soit ou non composé par le même « Dñyāndev » qui composa la Dñyāneśvarī, force est bien de reconnaître que l'auteur du Haripāṭh ne tient aucun compte de la distinction entre *n* et *n* pour ce qui est de la rime : (ainsi dans 1, 2 b-c, *mhanā* rime avec *gananā;* 3. 2 b-c, *aguna* rime avec *mana;* cf Analyse prosodique du Haripāth, Appendice A). En ce qui concerne la gràphie, les manuscrits varient :

(1) G N. NAVALKAR, *The Student's Marathi Grammar,* 3e éd 1894
(2) « According to a check of 50 ovis », précise l'auteur.

A et O respectent en général le *ṇ* étymologique à l'intérieur des mots ; seul C écrit régulièrement *mhanā*, *khuna*, *triguna* avec un *n* dental à l'intervocalique . cependant, les rimes étant les mêmes dans tous les manuscrits, le *ṇ* intervocalique apparaît plutôt comme une graphie traditionnelle que comme indiquant une différence d'articulation.

Master (*O.M G.*, § 60) remarque que *l* et *ḷ* sont très rarement trouvés rimant dans le *Vivekasindhu* de Mukundarāja, et dans le *Vachāharaṇa* du poète Mānbhāv Dāmodara Paṇḍita (c. 1316) ainsi que dans le *Rddhipuravarnana* de Nārāyaṇa Basa (1363) : ceci est la preuve de la persistance du *ḷ* cérébral dans la prononciation courante : de fait, le Haripāṭh ne fournit pas d'exemple de syllabe en *-ḷ* rimant avec une syllabe en *-l*

v) Palatales et palatalisation.

Les mi-occlusives palatales du sanscrit, *c* et *j* n'ont pas conservé en marāṭhī une prononciation uniforme : devant les voyelles *a*, *u*, *o*, ces consonnes ont perdu leur caractère chuintant et sont devenues des affriquées dento-alvéolaires, l'ancienne articulation palato-alvéolaire subsistant par contre devant *i* (parfois *e*). Bloch (*L.M.*, § 100) note à ce sujet que si, à l'initiale, la prononciation de *c* devant *e* est « normalement palatale » *(celā* est prononcé *čelā)*, à l'intérieur du mot, elle est variable, mais toujours dentale dans la particule du génitif au neutre singulier *-cẽ* (correspondant au masculin singulier *-cā*).

Pour Bloch (*ibid.*, p 109) la prononciation chuintante de *c* et *j* devant *a* révèle la chute précédente d'un *i*: ainsi l'oblique de *rāzā* est *rājā* qui est pour **rājea*, *rājyā*. Bloch note que la prononciation chuintante, dans cette position, est souvent la marque d'un emprunt (*tatsam* sanscrit en particulier) et dans ce cas ; « parfois on écrit *cy* pour *c* pour marquer la prononciation étrangère » ; le même auteur donne comme exemple possible la graphie *cyār* pour *cār* (« quatre »)

Dans le Haripāṭh, la prononciation chuintante de *c* devant *a* n'est pas régulièrement notée, que ce soit en début de mot (cf. les variantes pour *cārī*, *cyārī* etc. dans 1 1 c), ou au milieu du mot . ainsi la graphie *vicyāra* alterne avec *vicāra*, *ucyāra* avec *uccāra* (ex. 3 1 c ; 8. 5 a et *passim*)[1] ; il en est de même pour *j*, dont la prononciation chuintante devant *a* est indiquée seulement sporadiquement : ainsi on trouve parfois *jyotī* pour *jotī* (6. 2 b), *nijyasthāna* pour *nijasthāna* (14 4 d), *pārajyācā* pour *pārajācā* (12. 3 a)

Dans les manuscrits du Haripāth, la prononciation chuintante de *c* et *j* devant *a* s'accompagne d'un changement de timbre . *a*>*e* On trouve ainsi *jena* pour *jana*, *jepa* pour *japa (passim)*, on trouve aussi *yetna* pour *yatna*, *yema* pour *yama*, et même *śeḍa* pour *śada* (skt *sad*), *kṣeṇa (kśena)* pour *kṣana;* Tulpule (*O.M.R.* 15) considère des formes comme *kṣema (kṣama)*, *yetna (yatna)* et *yeśa (yaśas)*

(1) C, D, G, H, K, L, P, Q préfèrent *cy*, A, O, F, I (+M, N) *c*

comme des variantes orthographiques plutôt que comme indiquant une palatalisation de la voyelle *a*, mais il ne donne pas les raisons de son opinion. Nous serions plutôt tentés de croire qu'il s'agit bien d'une palatalisation c'est un léger changement de timbre qui fait hésiter les scribes entre les graphies *a* ou *e*. Dans la mesure où les manuscrits du premier et du deuxième groupes sont principalement des transcriptions de récitation orale, par des scribes sans culture, le changement de timbre est noté, au moins sporadiquement, dans l'écriture. Un tel changement de timbre n'aurait d'ailleurs rien de surprenant Tulpule (*O.M.R* 6 1) note que les inscriptions en vieux marāthī hésitent entre les graphies *a*, *e* ou *y* au milieu ou à la fin d'un mot, sans qu'aucun principe directeur puisse être dégagé pour le choix de l'une de ces graphies · on trouve ainsi *rāẽ* pour *rāyã* et *nāeka* pour *nāyaka:* le *y* de liaison qui se développe au hiatus suffirait à expliquer la fermeture de la deuxième voyelle. On sait d'autre part que le groupe sifflante+*y* et h+*y* aboutit fréquemment en marāthī à un passage de *a* à *e:* ainsi skt *āmāvasyā*>M. *ãvāse;* skt *hāsya*> M. *hāse;* skt *vahya*> M *vojhẽ;* skt *vyavahāra*> M. *vevhār;* skt *bahya*> M. *bahe;* de même skt *vyartha* donne *vertha:* c'est la forme relevée le plus souvent dans les manuscrits du Haripāth[1] (on y trouve même quelquefois *avyakta* écrit *avekta* (3 3 a) et *ksana* écrit *kseṇa*). L'hésitation est ancienne, comme le note d'ailleurs Tulpule elle se justifie par l'impossibilité, en écriture nāgarī, de noter à la fois le timbre *(é)* et la quantité brève[2].

vi) Les sifflantes

D'après Bloch (*L M* , § 15) dans les langues indo-aryennes à une exception près (dialecte ḍhakkī), dès le prakrit classique, les sifflantes du sanscrit sont partout confondues en une seule ; en marāṭhī, cette sifflante est *s*, laquelle pourtant est susceptible de deux prononciations selon le timbre de la voyelle qui suit la prononciation est dentale devant *a*, *o*, *u*, mais palatale devant *i* et sans doute *e* (*L M* , § 155).

Dans les manuscrits du Haripāth (deux premiers groupes), la graphie ordinaire est bien *s* (ex. 4 2 *sīṇasī*). La sifflante palatale sanscrite *ś* devant *a* et *u* est pourtant fréquemment conservée dans les *tatsam*, particulièrement dans les mots appartenant à la langue philosophico-religieuse : on trouve ainsi *śāti*, *śakti*, *śuddha* On trouve aussi *śada* et *śeda* pour skt *ṣad* « six » (2 1 b), *upaniśada (-śeda)* pour *upaniṣad* (II. 4 d) dans A et C, tandis que O conserve la graphie sanscrite

(1) Cf HP 2, 2 c ; 3, 2 d , 9, 1 b et *passim*

(2) Bloch (*L M* , § 43) remarque « Les notations indigènes de quantité peuvent servir aussi à rendre le timbre ; s'il s'agit de noter *a* ouvert bref, la graphie hésitera fatalement entre les signes représentant *ă* et *ā*, qui sont l'un et l'autre faux, le premier en ce qui concerne le timbre, le second en ce qui concerne la quantité » Le timbre de *ă* palatalisé se rapprochant de *e*, faute de notation adéquate, les scribes du Haripāth le notent tantôt par *e*, tantôt par *ă*, le changement de timbre de *a* après *y* expliquerait que *yeī-na* (20, 4 c) ait pu être confondu avec *yajña* prononcé *yejña*

ṣad(a): *ś* apparaît ici donc comme une graphie commode pour représenter la sifflante palatale (et même l'ancienne sifflante cérébrale) devant *a*, prononciation conservée dans la langue moderne pour un certain nombre de *tatsam* Devant *i*, la prononciation de la sifflante étant toujours palatale, l'usage de *ś* ne se justifie pas ; néanmoins, là encore, en raison de l'influence des graphies traditionnelles sanscrites, on constate que les manuscrits du Haripāṭh hésitent : on trouve ainsi le nom du dieu Śiva écrit tantôt *siva*, *sīva* et tantôt *śiva*, *śīva* (cf. 2. 3 b variantes) , de même on trouve *śīḷa* pour *sīḷa* (ex. 24 3 b : B, D, E. H, L, Q *sīla;* G, K *siḷa;* dans tous les autres manuscrits *śīla*). La graphie *s* (prononcé *ś*) est quelquefois conservée à l'intervocalique, ex. *doṣa*, ou en combinaison avec d'autres consonnes, ex. *kṛṣna*

vii) Désaspiration des occlusives.

D'après Bloch (*L.M.*, § 87), la désaspiration des occlusives en marāṭhī se rencontre exclusivement à l'intérieur et à la fin du mot, la position finale étant particulièrement favorable à la désaspiration. Le même auteur ajoute à ce propos (*L.M* , § 88) : « Du reste, à en juger par les hésitations de la graphie, la désaspiration doit être plus générale que l'orthographe ne la révèle » Le phénomène est particulièrement marqué pour les cérébrales, certains mots terminés en sanskrit par une syllabe à consonne cérébrale aspirée ayant déjà perdu leur aspiration en prakrit (cf. Pischel, § 304). On en trouve des exemples dans la Dñyāneśvarī (p. ex. *Jñ* VII. 20 6 : *-ṭī* rimant avec *ṭhī*). Master (*G.O.M.*, § 61) donne des exemples de rimes entre syllabes à consonne aspirée et non-aspirée tirés du *Vachānaharaṇa* et des *Dhāvaḷe*. En ce qui concerne les syllabes à cérébrale, l'équivalence rythmique entre l'aspirée et la non-aspirée est certainement ancienne, puisqu'elle se trouve dans le spécimen, cité par Tulpule, du fameux passage où Mukundarāj, considéré comme le premier poète marathe, fait l'éloge du marāthī (cf. Tulpule, *O M.R* , p 124, st. 12, correspondant à 1 26 dans l'édition de Kulkarni) : dans cet ovī, *gāthī* rime avec *marhāṭī* (marāṭhī) et *rāhāṭī* Dans le Haripāth, les syllabes à consonne aspirée riment régulièrement avec les syllabes à consonne non-aspirée, cérébrale ou non (ex 2 2 b-c ; 2. 4 b-c et *passim*, cf. Analyse prosodique, Appendice A). La disparition de l'aspiration en syllabe finale permet à l'auteur du Haripāṭh de jouer sur les mots *haripāṭha* (« Invocation de Hari ») et *harivāṭa* (« Chemin de Hari ») dans 18. 3 c et 19 3 a (Pour ce jeu de mots, v. Traduction française, st. 18, note 5).

La particule intensive *-hī*, *-ī* garde souvent son aspiration dans la graphie dans les manuscrits du Haripāth ex . *carhī* I 1 c (variante) ; *jarhī*, *tarhī* 17 1 b-c ; mais cette aspiration n'a pas d'effet sur la rime.

viii) *-vo*, *-ho*.

Les rimes *-vo*, *-ho*, *-bho (-bhava)* dans 5 2 et *-vo*, *-ho*, *-ho* dans 24. 2 (ces deux strophes 5 et 24 entièrement composées d'ovī « parfaits » à

3 rimes), posent un problème spécial à la fois phonétique et orthographique puisque *-vo* paraît rimer avec *-ho* et *-bho*. On sait que l'ancienne terminaison *-o* du prakrit pour le cas direct au singulier tend à se maintenir après des voyelles longues en hiatus ou suivies par *v*, *y* et *h* (cf. Master *G.O.M.*, § 39). Les formes O.M. correspondant à skt *deva* sont *devo*, *deo* (> *devu*, *deu*, qui aboutit à *dev* en Marāṭhī moderne). Mais, ici, la rime implique que la finale *-vo*, *-o* de *devo* dans 5. 2 a, est prononcée comme *dev-ho*, il en est de même pour *bhāvo* dans 24. 2 a.

Faut-il admettre une prononciation *devho*, *bhāvho* basée sur un suffixe *-ha (deva-ha*, *bhava-ha)?* Dans *devo*, *bhāvo*, le *v* bien qu'appartenant au radical a peut-être été senti comme une voyelle de liaison, que l'on peut remplacer par une autre voyelle de liaison *-h* pour les besoins de la rime Le fait est, en tout cas, que la rime *-vo/-ho* (ou même *-va/-ha*) se retrouve dans d'autres abhanga, par exemple dans un abhanga attribué à Gahinīnāth dans l'anthologie de Pangarkar *(Jñāneśvarācī prabhāvaḷe)*, pp. 280-81, abhanga 21 2

aisiyā nirdharī/ javaḷī āhe deva/ na dharī sādeha/ are mana//

§ 7. Morphologie du Haripāth.

La brièveté du texte du Haripāṭh, et son caractère « incantatoire » restreint la variété des formes grammaticales, en particulier des formes verbales · une étude morphologique de ce texte présente donc nécessairement des lacunes, outre un certain coefficient d'incertitudes en raison des déficiences de la transmission et des variations orthographiques dont nous avons parlé On peut néanmoins tenter la classification et l'analyse des formes représentées.

I. Formes nominales

a) L'oblique.

Par rapport à la langue moderne, le vieux marāthī se distingue par la relative abondance des désinences casuelles synthétiques, héritées des anciens cas de la déclinaison sanscrite, par rapport aux formes périphrastiques essentiellement composées d'un mot formant postposition (avec le sens de « avec », « sans », « pour », « comme », etc.) accolé à une forme passe-partout dite « oblique » (en opposition avec la forme du cas-sujet, dite « cas direct ») L'oblique est un trait commun aux langues indo-aryennes modernes. En marāṭhī, l'oblique, dit *sāmānya rūp*, est généralement considéré comme représentant le génitif-datif du vieux marāṭhī (cf Bloch, *L M* , § 183 ; Master, *G.O.M.*, § 102).

Le développement de l'oblique en marāṭhī est le produit d'une lente évolution. Doderet (*G.J.*, p. 146) remarque à ce sujet :

« The history of Marāṭhī declension is one of very graduate change from the synthetic system of Sanskrit through the Maharāstrī Prākrit and Apabhraṃśa stages to the analytic system of the modern languages The Jñāneśvarī exhibits clear evidence of the penultieme stage of this process. »

La Dñyāneśvarī, et, en général, les textes les plus anciens, montrent une préférence pour les désinences casuelles synthétiques. On y trouve aussi des postpositions attachées non seulement au cas « oblique » mais à d'autres désinences casuelles. Doderet estime que la stabilisation de l'oblique en marāṭhī n'a été acquise que trois ou quatre siècles après la composition de la Dñyāneśvarī. Au XVIIe siècle, le poète Eknāth montre encore une préférence pour les formes synthétiques : il se peut cependant qu'il s'agisse d'archaismes volontaires, admis dans la littérature savante. Dans la littérature populaire des abhanga, les formes synthétiques (le locatif mis à part) sont déjà relativement rares. De plus, outre les particules anciennes (dat. *-si*, instr. *-śī(ṃ)*, gén. *-cā*) on voit apparaître de nouvelles particules, comme le *-lā* du datif et le *-ne(m)*, *-nī(ṃ)* de l'agent[1].

Dans le Haripāṭh, les postpositions sont peu nombreuses (une dizaine en tout)[2]. On y trouve les trois particules anciennement attestées (dat. *-si*, instrumental *-śī(ṃ)*, gén *-cā*, cette dernière déclinable). L'oblique seul, sans postposition, est employé 22 fois, dont 11 fois pour mentionner le nom de l'auteur, dans la *mudrikā* placée en fin d'abhanga «*jñānadevā*» (dat. sg.) En dehors de la *mudrikā*, cependant, on note que l'oblique sans postposition n'est guère employé qu'au pluriel (avec une exception possible, *tyā narā* 18. 2 a, cf. *infra* b). Trois de ces formes obliques représentent un génitif pluriel · (*indriyā(m)* 27. 3 c ; *doṣā(ṃ)* 21 2 b ; *pādava(ṃ)* 1. 4 d) ; trois représentent un datif pluriel . *upaniśadā(m)* II 4 d , *purvajā(m)* 21 4 c ; *yogiyā(ṃ)* 8. 4 c ; *vaiṣṇavā(m)* 8. 4 b ; deux, un ablatif pluriel · *janmā(m)* 15 4 c ; *margā(m)* 23. 2 b.

Deux formes en *-ā(m)* ne sont pas à proprement parler des obliques, mais des formes de locatif pluriel et méritent d'être analysées à part . *disā(ṃ)* 16. 4 c, locatif pluriel, et *pāthā(m)* 26. 3 c, instrumental pluriel. Quant à l'adjectif indéfini *sarva*, il est employé tantôt

(1) Bloch, *L M*, § 200 dit que l'affixe *-lā* manque dans les plus anciens textes et n'apparaît que dans Nāmdev , quant à *-nē/-nī*, absent des anciens textes littéraires, il se rencontre dans une inscription de 1397, citée par Rajwade (*Marāthyācyā itihāsācīm sādhanem* VIIIe partie, préface p 33) et apparaît aussi chez les poetes populaires, dont Nāmdev Mais il est peu probable que ce « Nāmdev » soit le premier Nāmdev Tulpule et Master s'accordent à considérer les suffixes *-lā* du datif et *-nē*, *-īn* de l'instrumental comme modernes Pour Tulpule, *O M R*, § 43 la présence du suffixe *-nē*, *-nī*, avec sa variante *-na* dans quelques formes de O M « only indicates some modernisation of the text »

(2) *-mele(m)* 11, 2 a , *-talī(m)* 12, 2 c , *-hunī* 22, 4 c , *-vīna* (toujours précede de l'instrumental) 4, 1 a , 4, 1 c , 5, 2 a , 5, 3 c ; 5, 2 c , 5, 3 a , 23, 4 b , 9, 1 a , *-javaḷi(m)* 22, 1 d , *-vārī*, *varī* 15, 2 c , 12, 3 b , *parate* 26, 3 a , *pramāne(m)* 7, 1 a , *sāge(m)* 16, 3 d , *bale(m)* 4, 1 c , on peut aussi considérer comme une postposition l'adverbe *sama* qui s'ajoute au locatif dans *jīvī-sivī-samā* 2, 3 b

au cas direct *(sarva)*, tantôt à l'oblique pluriel *(sarvā(ṃ)-)* en composition avec des substantifs au locatif ou à l'ablatif pluriel (ex. *sarvajīvī(ṃ)* 7. 4 c, *sarvamārgā(m)* 20. 2 c).

b) Datif.

Le datif apparaît sous deux formes dans le Haripāṭh · oblique seul ou suivi de la particule *-si*. Dans les bases en *-a*, au singulier, on trouve onze fois le mot *jñānadeva* sous la forme de l'oblique simple *jñānadevā* dans la *mudrikā* (2. 4 a ; 3. 4 a ; 6. 4 a ; 7. 4 a ; 17. 4 a , 18. 4 a ; 23. 4 a ; 25. 4 a ; 27 6 a) ; dans *tyā narā lādhale(ṃ)* 18. 2 a, la forme *narā*, d'après le contexte, peut être prise au singulier ou au pluriel, plus probablement au singulier. Au pluriel, les formes d'oblique pur en *-ā(ṃ)* dominent, mais on trouve deux formes de datif pluriel en *-ā(ṃ)-sī: abhaktā(ṃ)-sī* 7. 1 d et *vedā(ṃ)-sī* 25. 3 b).

On trouve d'autre part deux formes de l'ancien datif en *-ayā* dans des expressions verbales : *dhāvayā napave koṇhī* 10. 2 c ; *te gelī vīlayā* 20. 3 c[1].

Le Haripāṭh ne contient pas d'oblique pur au datif pour les noms en *-i* et *-u:* la particule *-si (sī)* suit toujours l'oblique de ces noms, où la longue s'altère phonétiquement ; ainsi on a .

harisī (harī-si) 2. 1 d ; 4 3 c , 7. 2 a ; 26. 1 c ; *jātusī (jātū-si)* 25. 3 c ; *nivṛttisī (nivṛttī-si)* 22. 4 b)[2].

c) Génitif.

Le génitif apparaît dans le Haripāṭh sous deux formes : synthétique (oblique pur sans postposition) ou oblique suivi de la particule déclinable *-cā*, ce dernier cas étant de beaucoup le plus fréquent. Les formes de génitif oblique sans particule sont l'exception et se trouvent seulement au pluriel dans les trois formes précitées · 1. 1 d, 21 2 b ; 27. 3 c, cf *supra a*). Partout ailleurs, l'oblique est suivi de la particule *-cā*, qui se décline ainsi . sg M *-cā*, F. *-cī*, N. *-ce(ṃ);* oblique *-cyā* (contraction de *-cayā*, *-ceyā*, *-ciyā*) correspondant au dat. gén. abl. pour les deux genres et les trois nombres ; locatif *-ciye*, *ce (-cye);* ex. *devāciye dvārī(ṃ)* I. 1 a , *tyāce gharī(m)* 22.2 d ; *vyāsāciya khuṇe* I. 4 b.

d) Ablatif.

Le Haripāth ne contient que trois formes d'ablatif deux formes syncrétiques d'oblique pluriel sans postposition (v. les deux formes précitées, 1 4 c et 23. 2 b), et une forme d'oblique à postposition, 22 4 c *gaganā-hunī* ici encore, les deux formes syncrétiques sont des formes plurielles et la forme à postposition, du singulier.

(1) *vilayā* dans l'expression *te gelī vīlayā* 20, 3 c, est un ancien datif singulier de *vīlaya* maintenu dans l'expression verbale *vīlayā jāne(m)*

(2) Tulpule, *O.M.R.*, § 105 remarque que dans les inscriptions *-si* peut être interprété comme un locatif ou un accusatif, et se trouve seulement au masculin et au neutre Dans le Haripāth il n'y a pas de cas de *-si* au féminin Pour la particule *-lā*, cf. *supra* p. 43, n 1

e) Instrumental.

L'instrumental du vieux marāṭhī est un cas relativement « résistant » — dont il reste encore des traces en marāṭhī moderne[1]. Doderet note à ce sujet :

« This case, together with the locative, resisted for a long time to the gradual break-up of the synthetic declensional system. »

Dans le Haripāṭh, l'instrumental est encore un cas synthétique. Les formes les plus nombreuses sont les formes en *-e(ṃ)*, correspondant aux substantifs masculin-neutres en *-a*. *kavaṇe(m) guṇe(ṃ)* 4. 3 d ; *nāme(m)* 14 4 b ; *yeṇe(m) panthe(m)* 8 1 d ; et *passim*.

On y trouve aussi des formes en *-ī: nivṛttī* 12. 4 b ; *ādhī* 26. 2 d ; *buddhī* 13. 1 d, correspondant à des noms masculins et féminins en *-i* ; une forme en *-ă*, abrégé de *-ā*, *cāḍa* pour *cāḍā*, du nom fém. *cāda* 22. 4 b. La forme en *-em* est parfois suivie de la particule « sociative » ou postposition *-sī(m)*: *vācesī* 16. 1 c ; 26. 2 c. Cette particule, écrite *-sī* dans le Haripāth est distincte de la particule *-si* du datif. Elle correspond à la particule ancienne *-śīm*, *-siṃ*, dite « sociative », trouvée dans la Dñyāneśvarī, cf. *G.O.M* , § 115.

La désinence instrumentale *-ena*, *-eni* du vieux marāṭhī n'apparaît pas dans le Haripāṭh dans les substantifs, mais seulement dans le pronom *kaisa (kaiseni*, cf. *infra)*. Par contre on trouve une forme d'instrumental en *-ā(m)* ·

aṇīka pāthā(m) jāsī jhaṇī(m) 26. 3 c[2]

L'instrumental est aussi le cas de l'agent, sujet logique du participe passé en *-lā* quand ce participe a un sens passif , le participe, déclinable, s'accorde alors en genre et en nombre avec l'objet Cette construction n'est pas fréquente dans le Haripāth, où presque tous les verbes au participe passé en *-lā* sont intransitifs et s'accordent avec le sujet. La tournure passive apparaît pourtant à trois reprises ·

nivṛttī(ṃ) nidhāna didhale(m) 12. 4 b-c ;
nivṛtti [*ne*] *didhale(ṃ)* 17. 4 c ;
yame(ṃ) kula-gotra varjiyele(m) 19. 4 c-d[3].

On sait que le suffixe *-ne(ṃ)*, *-nī(m)* ajouté à l'oblique du nom d'agent est d'introduction récente (cf. p. 43, n. 1) Sa présence dans l'exemple précité (17 4 c) peut être due à une altération du texte pour le rapprocher de la langue moderne . si on supprime la particule *-ne*, on trouve 6 *akṣara* au lieu de 7 et le rythme n'est pas altéré.

(1) Principalement dans les postpositions, dont beaucoup sont d'anciens instrumentaux en *-e(ṃ)*, cf *supra* p 43, n 2

(2) TULPULE, *O M R* , § 42, p 52 , MASTER, *G.O M* , § 116. Master voit dans cette forme un pluriel de la forme *-ena*, pour Tulpule, il s'agirait d'une formation analogique d'après les formes similaires des bases masculines en *-ā*

(3) Dans 11, 2 c *taise(ṃ) nāme(m) kele(m)*, il s'agit d'une tournure impersonnelle « ainsi il a été fait grâce au Nom » ; la forme passive avec le sujet logique à l'instrumental n'est guère employée que lorsque le sujet est un être animé.

L'instrumental synthétique se combine à l'occasion avec une postposition · ainsi le mot régi par la postposition *vīṇa* (« sans ») est régulièrement à l'instrumental, ex. *bale(ṃ)vīṇa* 4 1 c ; *tape(m)vīṇa* 5. 3 a.

f) Locatif.

Le locatif, comme le note déjà Doderet, est avec l'instrumental un cas « résistant » en marāṭhī : plus encore que l'instrumental, puisqu'il subsiste en marāthī moderne dans un certain nombre de locutions du type *gharī(m)* · « à la maison », *gā̃vī(m)*: « au village », etc

Master (*G.O.M.*, § 141), à la suite de Bloch (*L.M.*, § 194) reconnaît deux désinences de locatif singulier en vieux marāthī . la désinence *-īṃ* pour les noms en consonne *(-ă)*, les masc.-neut. en *-ā* et *-ī*, et les noms féminins en *-i;* la désinence *-ām* pour les bases en *-ā*. les deux désinences marquent le singulier le pluriel serait rare[1] Doderet, néanmoins, a relevé des formes de locatif pluriel en *-īm* dans la Dñyāneśvarī[2].

Dans le Haripāṭh, le locatif est un cas très vivant et même envahissant. Ces locatifs correspondent à des noms masc -neut. en *-a* (ex. *janī(ṃ)* 6 4 c ; *dvarī(m)* 1 1 a ; *bhuvanī(m)* 24 4 c et *passim*) ; à des noms masculins en -ī (ex *ṭhāī(m)* (ou *ṭhāyī(ṃ)*) de cas dir. *ṭhāī* 6. 1 c ; on trouve même (sans doute par analogie) un loc. sg. en *-ī(m): nisī(ṃ)* 4. 3 b, correspondant à un nom féminin en *-ā (nisā)* Le texte du Haripāth donne aussi trois noms féminins en *-a* ou en *-ā* dont le locatif est régulièrement formé en *-e* · *jivhe* 1 3 b (dir. *jīvhā*), *khuṇe* 1 4 b *(khuṇa)*[3] et *kalike* 19 3 d *(kaḷikā)*

Le Haripāṭh fournit plusieurs exemples de locatif pluriel en *-ī(m)*, donc de forme identique au singulier, ainsi *ghaṭī(ṃ)* 15. 3 a , 24 1 c ; *dehī(ṃ)* 15 3 b , *hātī(ṃ)* 12 4 d ; 17. 4 d. Le locatif en *-āṃ* ne se trouve qu'une seule fois, au pluriel : *disā(ṃ)* 16 4 c[4].

La désinence de locatif en *-ī(m)* est d'un usage particulièrement étendu dans le Haripāṭh. Ainsi l'on trouve des locatifs singuliers en *-ī(m)* employés avec le sens génitif ex. 9 3 c-d *kaisenī kīrtana ghaḍave* nāmī(m), « Comment obtenir le *kīrtana* du Nom » (dans le Nom ?) , 16 4 c-d *rāmakrṣna* nāmī(ṃ) *ṭhasā*, « l'empreinte du Nom de Rāmakṛṣṇa » ; 27. 6 b nivṛttidevi(m) *jñāna*, « la sagesse de Nivṛttidev »[5]

(1) Master, *G O M* , § 141 note à propos du locatif « Plurals are less common and are inclined to clash with instrumental plurals »

(2) Doderet, *G J* , pp. 551-558 donne le paradigme complet du locatif dans la Dñyāneśvarī. Master, *G O M* , § 140 conteste son analyse et celle de Panse *(L P J)*

(3) Au sujet de *khune*, v la juste remarque de Master, *G O M* , § 125 sur Panse, *L P J* , 79

(4) A moins qu'on interprète *panthā(m)* dans 26, 3 c-d, *vāyā ānīka* pāthā(m), *jāsi jhanī(m)* comme un locatif pluriel en *-ā(m)*.

(5) Dans 23, 1 c-d yekatattva *kalā dāvī harī*, la plupart des manuscrits donnent la forme *yekatattvī(ṃ)*, il faudrait alors comprendre « Hari donne l'art de l'unité ».

Plus nombreux encore sont les emplois du locatif en *-ī(ṃ)* avec un sens instrumental. Ex. : 9. 4 c nāmapāthī(ṃ) *mauna prapācāce(ṃ)*, « le silence du siècle [est obtenu] au moyen de l'invocation du Nom » ; 13. 1 c-d . *na sādhije jāna* dvaitabuddhī(m), « on ne peut l'obtenir par la conscience de la dualité » , 16. 3 a-b *siddhi-buddhi-dharma*, haripāṭhī(ṃ) *ālā*, « *Siddhi*, intelligence et piété sont acquis grâce à l'invocation de Hari » ; 11. I a *hari*-uccāraṇī(m), *anāta pāparāsī*, *jātīla layāsī*, « grâce à l'invocation de Hari, d'innombrables péchés sont abolis ». Il semble qu'il s'agisse d'un emploi analogue dans 15. 3 c-d *sūrya prakāśaka*, sahasrarasmī(ṃ), « le soleil se manifeste par mille rayons » cependant, ici, il est possible d'interpréter *sahasrarasmī(m)* dans un sens locatif : « dans mille rayons ». C'est aussi le sens de deux des trois formes de locatif singulier féminins cités plus haut : 1 4 b *vyāsāciye khune* « grâce à l'indication de Vyāsa » , 1 3 b *jivhe vega karī(ṃ)* « Hâte-toi avec ta langue »[1]

g) Vocatif.

Deux formes de vocatif fléchi subsistent dans le Haripāth, dans l'apostrophe *manā*, « O Esprit » (5 1 d ; 26. 1 b) · comme dans le marāṭhī moderne, le vocatif a la forme de l'oblique (cf. Master, *G.O.M.*, § 148).

h) Conclusion

Le Haripāth connaît une déclinaison assez riche, avec cinq désinences synthétiques . cas direct, datif, génitif, instrumental, locatif et vocatif. Parmi ces cinq cas, il y a deux cas « oblique » : 1) le datif (qui correspond effectivement à l'oblique historique, ancien datif-génitif, cf. *supra a*) cette forme est employée au singulier et au pluriel avec la valeur d'un datif, mais au pluriel seulement avec la valeur d'un génitif ou d'un ablatif ; 2) le locatif, qui, au singulier, peut prendre, outre sa valeur propre, une valeur d'instrumental ou de génitif. La flexion nominale du Haripāth est donc de type nettement archaïque · c'est la flexion du « vieux marāthī », avec cependant certaines caractéristiques particulières dans l'emploi des cas et la répartition des formes.

II. Formes pronominales

(pour les références v. Index Verborum)

Pronoms personnels ·

Sg 1 pas de formes ; sg. 2 : cas direct *tu*
Adj poss. 1re pers *(majha);* dir. sg. masc. *majhā*
obl *majhe (majhyā)*
— — 2e — *(tujha);* dir. sg. fem. *tujhī*

(1) On peut remarquer a ce propos qu'en Gujarati moderne la forme en *-e* a une valeur double d'instrumental et de locatif singulier Bloch (*L M* , § 194) suppose que cette forme est probablement due à la contamination de la désinence *-i* du locatif, commune a plusieurs langues indo-aryennes avec celle de l'ablatif prakrit en *-ahi* L'usage étendu de la desinence *-īṃ* de locatif singulier dans le Haripāth doit reposer sur une contamination analogue.

Pronoms démonstratifs .

Démonstratif proche sg : dir. masc. *hā*
fém. *he*
neut. *he(ṃ)*
instr. *yeṇe(ṃ)*

Démonstratif lointain : sg : dir. masc. *to*
fém. *te*
neut. *te(m)*
obl. *tayā*, *tyā*, *tayāsī*, *tyāsī*
gén. *tyā-cā*
instr *teṇe(ṃ)*
pl. : cas direct manque.
obl. *tayā(m)*
gén. *tayā(m)-cā*, *tyā(ṃ)-cā*

(L'oblique *tayā* est employé deux fois sans particule avec un sens génitif, une fois au sing : 11 3 d *bheṇe(ṃ) tayā*, et une fois au pluriel : 19. 1 d *sāra tayā(ṃ)*.)

Relatif : *jo*

Sg. : dir. masc *jo*, fém. *je*, neut. manque
dat. *jyāsī*
gén. *jyā-cā*

Pl. : dir. masc. *je;* fém. et neut. manquent.
dat. *jyā(ṃ)sī*

Pronom interrogatif · *koṇa*
dir. sg . *kavana (kauna*, *koṇa)*
instr. : *kavaṇe(ṃ)*

Pronom indéfini · *konhī*

Pronom (adv.) interrogatif : *kā*, *kāy*
Adverbe interrogatif · *kevī*

Adjectif interrogatif *kaisa*
dir sg . *kaisā*
instr. sg. *kaisenī*

Corrélatifs · *jaisa*, *taisa*
dir. fém sg *jaisī*
dir sg. neut. *taise(m)*, pris adverbialement *taise(m)* « ainsi ».

III. Formes verbales

a) Présent d'habitude :

Sg. 1. pas de formes ;
2. *-si:* jāsī *jhanī* 26. 3 d ;

-*isi* : *sāyāsa* karisī 4. 3 a ;
-*asi* : *harisī na* bhajasī 4. 3 d.
3. -*ī* : *koṇa* karī 1. 2 d ;
kona vāṇī 21. 3 d ;
(écrit *y* : *hoy* 3. 4 d).
-*e* : *kaisā* caḍhe 5. 2 d ;
yeravhī nakaḷe 12. 2 b ;
jñānadeva mhaṇe 11. 4 a.
Pl. 1 et 2 : pas de formes ;
3. -*ti* : *harisī* gāti 2. 1 d ;
-*ati* : *tinhī loke* uddharatī 10. 3 d.

b) Impératif .

2 sg . -zéro . *taise(ṃ)* ghe *añata* 2. 2 b ,
-*a*. *jāṇa* 2. 1 a ;
-*i(ṃ)*. *jīvhe vega* karī(ṃ) 1. 3 b ;
-*e(ṃ)* : *ugā* rāhe(m) *nivāta* 4. 2 c ;
tyāsī bhaje(ṃ) 3. 3 d.
2 pl. : -*ā* : *harī mukhe(m)* mhaṇā 1. 2 a.

c) Futur :

Sg. 1 et 2 : pas de formes ;
3. -*ila* : *koṭī* jāila *pāpa* 27. 4 b
-*ela* : tutela *dharaṇe* 4. 4 c.
Pl 1 et 2 : pas de formes ;
3. -*tila* : jātīla *layāsī* 11. 1 c.

En ce qui concerne la 3e sg. du présent d'habitude et la 2e sg. de l'impératif, le -*i* du verbe transitif s'oppose, en vieux marāthī, au -*e* de l'intransitif (Bloch, *L M* , § 235) ; cependant, comme le note Master (*G O.M.*, § 201), à la suite de Doderet, la classification n'est pas rigide ; dans le Haripāṭh, la distinction ancienne semble assez bien conservée. En ce qui concerne la 3e sg. du présent d'habitude, toutes les formes en -*ī* sont transitives, sauf les formes en -*y*, qui sont ambiguës, puisqu'elles peuvent noter un -*e* final en hiatus aussi bien qu'un -*i*; Toutes les formes en -*e*, nombreuses, sont intransitives, à l'exception de trois formes, toutes trois négatives (combinées avec la négation *na*) : 9. 2 b et 18 1 d : *nene;* 10. 2 d : *napave*. De même, en ce qui concerne la 2e sg. de l'impératif, l'alternance *ī(ṃ)/e(ṃ)* est presque complètement respectée toutes les formes d'impératif 2e sg. en -*ī(ṃ)* sont celles des verbes transitifs (*karī(m)*, *soḍī(ṃ)*, *kāḍhi(m)*, etc.) tandis que les formes en -*e(m)* sont toutes intransitives (*rāhe(ṃ)*, *jape(m))*, à l'exception de *bhaje(m)*, employé une fois seul : bhaje(m) *kā tvarita* 24 3 c et une fois avec le datif : *tyāsi bhaje(m)* 3. 3 d.

d) Passé.

Le parfait est exprimé par le participe passé déclinable en *-lā (-lī, -le(ṃ))* s'accordant avec le sujet (v. intrans.) ou avec l'objet (v. trans.). Nous avons donné plus haut des exemples de cette dernière construction : *Nivṛtti nidhāna* didhale(ṃ) (cf. *supra* I *e*) Instrumental). Le Haripāth ne donne pas d'exemple de participe employé avec un sujet à la 1re ou 2e personne, mais seulement à la troisième . il n'est donc pas possible de savoir si l'auteur combine les désinences pronominales et nominales avec le participe passé, comme le fait déjà la Dñyāneśvarī (Bloch, *L.M.*, § 250).

e) Participes.

Les autres participes sont · le participe présent indéclinable en *-ta:* ex. *bhajata* 7. 2 c, *sāgata* 5 4 a (tous les deux employés comme présent actif), et le participe d'obligation en *-āva* qui est employé avec un sens présent passif et s'accorde avec le sujet ākalāvā *śrīhari* 8. 1 c ; sādhāve(ṃ) *sādhana* 8 3 b.

f) Potentiel

Le potentiel en *-ava* que Bloch (*L M.*, § 254) rapproche du participe d'obligation en *-āva* et Master (*G.O.M.*, § 234) du passif, est employé trois fois au présent (3e sg.) dans le Haripāth ; dans le premier exemple le verbe est intransitif et la construction est impersonnelle ·

9 3 c-d *kaiseni kīrtana*, ghaḍave *nāmī(m);*

dans les deux autres cas, le verbe étant personnel, le sujet logique est au datif (oblique)

11. 4 c-d *na* karave *artha*, *upaniśadā(m)*,
25 3 a-b *tethila pramāna*, neṇave *vedā(m)sī*

g) Passif.

L'ancien passif synthétique en *-ij-* est employé plusieurs fois dans le Haripāth, à la troisième personne, avec un sens d'injonction . *na* sādhije *jāna*, *dvaitabuddhī* 13 1 b-c; pāvije *uttama*, *nijasthāna* 14 4 c ; *dvaitāce(ṃ) bādhana*, *na* bādhije 8. 3 c-d.

h) Absolutifs.

On trouve deux espèces d'absolutifs employés dans le Haripāṭh
1) l'absolutif en *-tā(m)* formé sur le participe présent, qui indique la simultanéité ou quasi-simultanéité de l'action (souvent employé avec la nuance « aussitôt que »), ex. ·

11. 2 d *taise(ṃ) nāma kele(ṃ)*, japatā(ṃ) *harī*,
12. 3 b ghetā(ṃ) *bhumivarī;*
15 2 a *samabuddhi* ghetā(ṃ) ;

2) l'absolutif en *-ūna*, est trouvé dans le Haripāṭh sous les formes *-uni*, *-uniyā*, *-auni*, *-oni*. Ex. : 17. 3 d *hounī;* 6 1 b *nuroniyā;* 3. 4 c *janmaunī;* 1 3 a *asonī;* 9. 2 a *upajonī;* 26. 4 c *dharonī;* 27. 4 d *ghalonī*

CHAPITRE III

CONTENU RELIGIEUX DU HARIPĀṬH

§ 1. *Pāṭha*, *kīrtana*, *japa*.

Nous avons vu que le « Haripāth » ne comporte pas réellement de titre. Néanmoins le mot *haripāṭha* qui apparaît dans le texte cinq fois (3. 1 d ; 14. 1 b ; 15 4 b , 16. 3 b ; 17. 1 a), est généralement considéré comme le titre même de l'œuvre, qui est toujours désignée sous le nom de *Haripāṭh*[1].

La signification exacte de ce terme dans notre texte pose un premier problème . le mot sanscrit *pātha* (de $\sqrt{\text{PATH}^{o}}$) signifie la « lecture ou récitation à haute voix » d'un texte sacré, particulièrement la récitation védique Dans notre texte, *haripāṭha* est pris comme un équivalent de *harināmakīrtana*, « le fait de chanter ou de célébrer le Nom de Hari »[2] Mais cette équivalence, et plus exactement le fait que le texte semble préférer le terme *haripāṭha* au terme propre *harināmakīrtana*, n'est certainement pas accidentel : la convergence des termes implique une convergence de concepts. Dans la Dñyāneśvarī, le mot *pātha* est régulièrement employé avec le sens de « lecture » ou « récitation » d'un texte sacré, généralement en référence à la *Bhagavad-Gītā*,

(1) Dans un certain nombre de manuscrits et aussi dans la vulgate moderne, *haripātha* constitue le dernier mot du dernier ovī *samādhi - sājīvana/ haripātha//*

(2) D'après BAHIRAT, *The Philosophy of Jñānadeva*, Pandharpur 1956, p 21, le mot *haripātha* signifierait « le fait de se remémorer le Seigneur Hari avec une affection intense » cette interprétation reflete l'opinion des Vārakarī qui voient dans *haripātha* un équivalent de *nāmakīrtana* ou *nāmasmarana* Le terme *smarana*, qui signifie littéralement « le fait de se remémorer » (ou de « commemorer ») est couramment employé dans la litterature de la bhakti médiévale et particulièrement chez les poetes « Sant » de l'Inde du Nord, avec le sens d'« invocation », « prière » (v par ex le chapitre 2 des *Dohā* de la *Kabīr Granthāvalī* intitulé *Sumiran kau ang*, qui traite de l'invocation du Nom de Rām, traduit dans Ch VAUDEVILLE, *Kabīr Granthāvalī*, I F I , Pondichéry, 1957) Dans son essai de traduction anglaise du Haripāth, Edwards traduit ce titre par « A Call to Prayer » (cf J F. EDWARDS *Dñyānesvar, the outcast Brahmin*, Poona 1941, « Poet-Saints of Maharashtra » XII, ch 7) Il convient de noter pourtant que ce terme *smarana* (H *sumiran*) ne se trouve pas employé dans ce sens dans le Haripāth, pas plus que dans la Dñyāneśvarī

que l'auteur exalte au-dessus même du Veda. Bien que le Haripāṭh donne, apparemment, un sens assez différent au mot *pāṭha*, le sens védique du mot *pāṭha* n'en est pas perdu pour autant : car l'auteur affirme que le « Nom de Hari » est l'essence même de tous les Veda · par la célébration du « Nom », c'est-à-dire par la pratique du *kīrtana*, le dévot de Hari s'assure sans peine les mérites qui s'attachent à tout *pāṭha*: finalement le *harināmakīrtana* est donné comme la forme la plus parfaite, dans un certain sens « transcendante », du *pāṭha* védique, puisque le Nom de Hari est l'essence même des Veda et Śāstra et de toute la *śruti* (cf § 8). Le terme *haripāṭha* implique justement cette assomption et ce dépassement du rituel védique dans le *kīrtana* vishnouite qui en est à la fois le substitut et l'accomplissement.

Outre l'équivalence *haripāṭha-harināmakīrtana*, plusieurs passages de ce texte impliquent l'équivalence de *haripāṭha* avec *harijapa* (cf 2. 4 ; 4 4 ; 14 4 , 10. 4). Consistant en la répétition d'un mot ou d'une courte formule *(mantra)* doués d'efficacité particulière pour l'obtention de pouvoirs magiques ou du gain spirituel, le *japa* est une pratique courante dans toutes les sectes hindoues. Le *mantra* utilisé peut être une simple salutation à la divinité favorite (par ex la formule sivaite *Oṃ śivāya namah*), ou encore la répétition d'un ou deux noms divins (par ex. *Rām*, *Rām*, *Sītā-Rām*), ou encore une formule obscure suggérant plutôt qu'énonçant une vérité ésotérique Dans la pratique tantrique, le *mantra* apparaît généralement condensé en deux ou plusieurs syllabes appelées *bīja*, « semence ».

Chez les adeptes de la forme tantrique de yoga dite *hathayoga*, tels que les Siddha bouddhistes et les Gorakhnāthī sivaites, le *japa*, sous la forme condensée du *bīja*, est intégré à la pratique du contrôle ou blocage des souffles *(prānāyama)* · en forçant les souffles à l'intérieur du corps, le hatha-yogī cherche à les immobiliser et à s'assurer ainsi le contrôle de l'esprit *(manas)* dont l'agitation s'oppose à l'obtention de la transe libératrice qui doit les faire accéder à l'immortalité Dans ces écoles, le *bīja-mantra* est réduit à deux syllabes correspondant à l'inspiration et expiration chez les Siddha Vajrāyanī, le *mantra* utilisé est *e-vaṃ* (dit « *vajra-japa* ») ; , chez les Nāth, les deux syllabes sont *so'ham* (correspondant à la formule védantique « Je suis Cela ») mais dans un cas comme dans l'autre, le *japa* articulé par la bouche est seulement un exercice de débutant ; le *japa* « extérieur », avec la pratique, tend à s'intérioriser, en même temps que la respiration est progressivement bloquée ce *japa* intérieur, silencieux, est dit *ajapā-japa* ou « *japa* non récité ».

L'auteur de la Dñyāneśvarī, se réclamant lui-même de la tradition des Gorakhnāthī, fait plusieurs fois allusion à leur *mantra* particulier *so'ham* Ainsi, dans *Jrī* XV. 542 a, *sohā tēhi astavalē* fait allusion à cet état bienheureux où toute distinction s'abolit en une parfaite unité, ce qui est le but poursuivi par les Nāth (état dit *sahaja*, synonyme de *samarasa*, *samasukha*). On trouve dans la Dñyāneśvarī des expressions telles que *sohā-mātra*, *sohā-bhāva*, *sohā-vṛtti*, faisant allusion à ce

mantra. Néanmoins, Dñyāneśvar, tout en s'affirmant disciple de Nivṛttināth, ne semble pas recommander la pratique du *japa*, pas plus d'ailleurs que des autres exercices du yoga, tels que le *prānāyama*, la bhakti de Kṛṣṇa rendant toutes les pratiques ascétiques inutiles. Dans *Jrī* XVIII. 45, ceux qui pratiquent le *japa* (à la façon des yogi) sont comparés aux dévots qui se bornent à faire la *pradakṣiṇā* du « temple de la Gītā », tandis que ceux qui s'adonnent au *śravaṇa*, l'« audition » des louanges de Hari, sont entrés dans le temple même. L'antithèse établie dans ce passage entre les notions de *japa* et de *śravaṇa* implique que Dñyāneśvar prend *japa* dans son sens littéral de « litanie, répétition » (plus ou moins mécanique et technique), tandis que *śravana* dénote une activité beaucoup plus spirituelle, imprégnée de bhakti ; *śravaṇa*, dans ce passage, est clairement pris dans le sens de *nāmakīrtana*.

Dans un autre passage, cependant (*Jrī* XVIII. 1181), Dñyāneśvar témoigne que le *japa* du Nom de Hari, intériorisé, peut être considéré comme une forme parfaite de *dhyāna:*

— *to karī tetulī pūjā/ to kalpī to japi mājhā/*
to ase teci kapidhvajā/ samādhi mājhī//

« O toi qui a le singe pour étendard (Arjuna) ! Tout ce que fait mon dévot n'est que culte [de moi-même] ; tout ce qu'il pense, n'est que mon *japa* (le *japa* de mon Nom), tout ce qu'il est n'est qu'absorption en moi-même. »

Il convient de remarquer cependant que l'auteur de la Dñyāneśvarī n'attache pas d'importance au *japa* en tant que pratique, et n'implique jamais que le *japa* puisse être égal au *pātha* Dans le Haripāth, au contraire, les deux notions tendent à se superposer pour l'auteur de Haripāth, le *pāṭha* par excellence n'est plus la récitation du Veda, ni même celle de la Bhagavad-Gītā, mais bien le *nāmajapa*, le Nom divin constituant à lui seul le meilleur de tous les *mantra*.

La conception du *japa* dans le Haripāth apparaît donc comme une notion hybride, dérivée à la fois de la tradition yogique et de celle de la bhakti bishnouite. En tant que simple répétition vocale, *japa* est rejeté comme sans valeur, en même temps que toutes les pratiques extérieures. Ainsi dans HP 19 2 a-b : *japa tapa karma*, *harivīna dharma*, et HP 24 1 a-b : *japa tapa karma*, *krīyā nema dharma;* dans le premier passage cependant le terme *harivīna* vient préciser la pensée du poète : « sans Hari » c'est-à-dire « sans le Nom de Hari », le *japa* ne vaut rien. Ce qui pourrait expliquer la contradiction apparente entre la condamnation du *japa* et l'exhortation pressante à répéter sans cesse le Nom de Hari « de bouche » . C'est en tant qu'exercice yogique, indépendant des perspectives de la bhakti, que *japa* est rejeté. D'autre part, dans le Haripāth, comme dans les œuvres des Siddha et des Nāth, le *japa* « intérieur » ou silencieux est recommandé (ainsi HP 26 4 a-b *jñānadeva maunī japamāḷa āṭarī*, « Dñyāndev est un *maunī* qui

porte son *japamāḷa* (chapelet) à l'intérieur ») sans que pour autant la pratique de l'*ajapājapa* soit recommandée (cf. HP 23. 3). De fait, la valeur libératrice du *japa*, en tant qu'exercice yogique, est niée ; seule est efficace la louange et l'adoration du Nom divin qui s'effectue « de bouche » dans le *kīrtana;* mais ce *kīrtana* lui-même, est reconnu comme une forme supérieure de *japa*, dont le dévot peut attendre autant et plus que le yogi n'attend du *japa* ou de l'*ajapājapa Harijapa*, donc, est identique à *harināmakīrtana*, dont il est en quelque sorte la transcription en termes yogiques.

Cette apparente confusion des termes dans le Haripāth n'est pas accidentelle : il s'agit moins d'une confusion véritable que d'une superposition de termes ayant traditionnellement des acceptions différentes, dans un effort de syncrétisme : il s'agit de montrer que le culte du Nom, qui trouve sa parfaite expression dans le *kīrtana*, inclut tout à la fois — et dépasse largement en efficacité — le *pātha* védique et le *japa* yogique. Mais si l'intention syncrétiste est claire, la synthèse effectuée est purement verbale ; pour l'auteur du Haripāth, *pātha* et *japa* sont sans valeur ; le seul moyen de salut efficace est l'adoration du Nom sous la forme du *kīrtana* exécuté avec une profonde et exclusive dévotion à Hari. Afin de donner à cette religion du Nom une valeur universelle, il faut affirmer qu'elle inclut effectivement tout *pāṭha* et tout *japa*, qu'elle constitue l'essence et l'apogée de toute *sādhanā* brahmanique et yogique : la religion du nom est universelle, et finalement, seule efficace. C'est cette volonté syncrétiste et cette prétention à l'universalité qui s'exprime, selon nous, dans l'équivalence des termes *haripātha*, *harijapa*, *harināmakīrtana*, caractéristique de notre Haripāth

§ 2. La religion du Nom et les « Vaiṣṇava ».

Il est probable qu'une certaine forme de *kīrtana*, « louange » (en commun) de Bhagavat, la divinité suprême, avait pu trouver place dans la dévotion des anciens Pāñcarātra ou Bhāgavata, puisque la Bhagavad-Gītā semble y faire allusion[1] Mais d'une part, la bhakti de Kṛṣna, telle qu'elle est prêchée dans la Bhagavad-Gītā est encore assez éloignée de la « religion du Nom » — d'autre part, il n'y est pas question de « Vaiṣṇava ». Ce nom apparaît dans le premier chapitre du Bhāgavata-Purāna :

> *śrībhāgavatapīyuṣapānāya rasalampaṭāḥ/ dhāvanto 'pyāyayuh*
> *sarve prathamaṃ ye ca vaiṣṇavāḥ//*

« [Alors] tous ceux qui étaient ardemment désireux (*lampaṭāḥ*, lit « gourmands ») de boire le suc ambrosiaque du Śrī Bhāgavata[-Purāna] accoururent les premiers, eux qui étaient des « Vaiṣṇava »

(1) Bh G IX, 14 *satatam kīrtayanto mām yatantaśca dṛdhavratāḥ/ namasyantaś ca mām bhaktyā nityayuktā upāsate//*

« [Ces hommes à la grande âme] me glorifient *(kīrtayanto)* sans cesse, et, s'efforçant avec une ferme résolution, ils m'honorent avec dévotion *(bhaktyā)*, ils me servent avec une discipline constante. »

Mais on peut comprendre aussi « et en premier, les Vaisṇava ». Suit une liste des saints personnages accourus pour entendre réciter le Bhāgavata la liste inclut les « yogeśvara » Vyāsa et Parāśara mais non Vālmīki, l'auteur du Rāmāyaṇa.

Les origines du culte vaisṇava, et en particulier du *kīrtana* sont assez obscures[1]. Composée plus d'un siècle et demi avant la prédication du Caitanya et la généralisation du *kīrtana* vaiṣṇava dans le nord et le centre de l'Inde, la Dñyāneśvarī apporte un témoignage important en ce qui concerne le développement du culte du « Nom ». Dans *Jrī* IX. 197 ff., Dñyāneśvar décrit les dévots *(bhakta)* qui célèbrent entre eux les louanges du dieu Visṇu « par la proclamation de son Nom » (*nāma ghoṣagauravē* IX. 203 c) ; cette proclamation est dite *kīrtana* (*kīrtanā-ceni* IX. 197 a)[2]. Grâce aux mérites ainsi obtenus, ces saints hommes obtiennent aisément non seulement les délices du paradis de Visṇu, le Vaikunṭha, mais encore la béatitude suprême du *kaivalya*, l'état transcendant de parfaite non-dualité qui est le but de la sādhanā yogique Et tout ceci, affirme Dñyāneśvar, est obtenu facilement « sans yoga » (*yogēvīna* IX 201 c)

Ces saints hommes qui dédaignent les pratiques du yoga pour s'adonner exclusivement au *kīrtana* doivent être des « vaiṣṇava » puisque, sur leurs lèvres, on trouve uniquement les noms du dieu Visṇu . *Kṛṣṇa Viṣnu Hari Govinda* (*Jrī* IX. 210 a). Il convient pourtant de remarquer que le mot *vaiṣṇava* ne se trouve qu'une seule fois dans toute la Dñyāneśvarī, employé non comme substantif, mais comme adjectif, qualifiant précisément le « Nom » divin, dans le commentaire d'un vers de la Bhagavad-Gītā relatif à l'« austérité de Parole » (Bh. G XVII. 15)

(1) Les *Caryā-pada* des Sahajiya du Bengale, composés entre le xe et le xiie siecle, dans une forme archaïque de NIA considérée comme « vieux bengali », suggerent l'existence d'une forme primitive de *kīrtana* inspirée par le bouddhisme tantrique des Sahajīya, antérieurement à sa forme vaisnava C'est l'opinion exprimée déjà par D C SEN, *History of Bengali Language and Literature*, Calcutta 1954, p 351

« The *Nam Sankīrtan* or the recitation of God's name which forms one of the most essential points in the Vaisnava creed was also prevalent amongst these Mahayana Mahayana Buddhists with whom the « void » was sometimes contemplated as merely a name »

De même, Sukumar Sen, dans l'introduction a son édition des *Caryā-pada* (*Caryāgītī-padāvalī*, p 37), estime que la pratique du *kīrtana* vishnouite, repandue par Caitanya, trouve son origine dans une pratique similaire plus ancienne, celle des membres du *mandala-upāsana* tantrique, chantant leur *caryā-pada*, E C Dimock, citant S Sen, remarque « this is a question that exercises many scholars considerably and one that is essentially still unsettled » (E D DIMOCK, *The Place of the Hidden Moon*, Chicago 1966, p. 46, note 11)

(2) Le verbe *kīrtanē* (« pratiquer le *kīrtana* ») est employé une fois dans le même passage (*Jrī* IX, 211 b) Partout ailleurs l'auteur de la Dñyāneśvarī emploie le mot *sravana* « audition » pour désigner l'activité essentielle du *haribhakta* — peut-être pour souligner le parallélisme entre le Nom de Hari et la *Śruti?* Dans l'épilogue de la Dñyāneśvarī cependant, le poète déclare que l'œuvre est née de sa propre association avec « les saints » *(sāta,* c'est-à-dire *haribhakta)* et doit être considérée comme un don de leur grâce , dans ce passage, l'œuvre toute entière est appelee *dharmakīrtana*, *Jrī* XVIII, 1792 b, glose par *dharmarūpa-kīrtana*, « un *kīrtana* qui est la forme même (ou l'expression) du *dharma* ».

svādhyāyābhyāsanam caiva vāṅgmayam tapa ucyate

« aussi, l'étude régulière de ses propres écritures, c'est là l'austérité de parole. »

L'auteur de la Dñyāneśvarī déclare à ce propos que les « trois Veda » demeurent dans la bouche du saint homme qui pratique l'austérité de parole » (*Jrī* XVII 222-23) ; pourtant le vers 223 suggère une alternative :

nātarī ekādhẽ nāva/ tẽci śaiva kā vaisnava/ vāce vase tẽ vāgbhava/ tapa jānāvẽ//

« ou bien un seul Nom, qu'il soit śaiva ou vaisnava, demeure [sans cesse] dans sa parole telle est [encore] l'austérité de parole »

Ce passage est assez caractéristique, en ce qu'il indique le passage du *pāṭha* védique au *kīrtana*, le second étant déclaré identique au premier, du moins dans sa vertu et ses effets ; le mot *kīrtana* n'est pas employé ici, mais la formule « le Nom unique qui demeure dans la voix ou dans la parole » désigne clairement cette pratique Ce *kīrtana* se définit par la constante invocation d'*un seul* Nom *(ekādhẽ nāva)*, ou, plus probablement, d'une série de noms désignant une seule divinité — mais ce nom peut être soit śaiva, soit vaiṣṇava autrement dit le caractère de l'*iṣṭadeva* importe moins que l'exclusivité du choix, et la concentration du dévot sur la divinité choisie, cette concentration étant une condition *sine qua non* de la bhakti Le choix ainsi laissé entre la bhakti śaiva ou vaiṣṇava, semble impliquer que, théoriquement du moins, Dñyāneśvar reconnaît que l'une vaut l'autre Néanmoins, dans le passage que nous avons cité plus haut, relatif à la description du *kīrtana* (*Jrī* IX 197 ff), le poète se réfère clairement aux seuls dévots de Visnu, puisque les saints dont il parle n'ont aux lèvres que les noms de cette divinité

Le témoignage de la Dñyāneśvarī suggère qu'au XIIIe siècle, au Deccan du moins, le terme *vaiṣṇava* ne s'appliquait pas encore couramment à une secte religieuse ni même à un groupe de sectes reconnaissant Visnu-Hari comme divinité suprême, mais qu'il s'appliquait plutôt à une série de noms donnés à Bhagavat, l'Être suprême adoré des bhakta plus tard, les « saints » *(sādhu, santa)* et les « dévots *(bhakta)* adonnés au *kīrtana* et utilisant exclusivement la série *vaisnava* des noms divins ne tarderont pas à se désigner eux-mêmes ou à être désignés comme « vaisnava »

L'étroite corrélation entre le culte du « Nom », la pratique du *kīrtana* et l'étiquette « vaiṣṇava » est impliquée dans le Haripāṭh . ici, le mot *vaisnava* n'est mentionné que deux fois, chaque fois en relation avec la célébration des louanges de Hari ou l'invocation de son Nom , ainsi dans HP 8. 4 a-b

— *nāmāmṛta-godī vaisnavā(m) lādhalī*

« La douceur ambrosiaque du Nom est échue aux Vaiṣṇava »

et HP 10 1 a-b

nāmasākīrtana vaisnavā(m)-cī joḍī

« La louange du Nom est le trésor des Vaiṣṇava »

Les deux vers cités pourraient être les premiers exemples, en marāthī, du mot *vaisnava* employé pour désigner un type particulier de saints ou « bhakta » adonnés à la pratique du *kīrtana* vishnouite dit *harināmakīrtana*, cet usage étant, comme nous l'avons vu, inconnu dans la Dñyāneśvarī

L'association du terme *vaisnava* avec le culte du « Nom » plutôt qu'avec l'adoration des manifestations visibles de cette divinité est corroborée par le témoignage de Kabīr et des poètes de son école dit *Sant* (« saints »), à partir de la fin du xve siècle dans l'Inde du Nord. Il est certain que Kabīr, né musulman, ne fut jamais un « vaisnava » dans le sens moderne du mot ; il rejetait ouvertement — on sait avec quel mépris — non seulement toutes les pratiques rituelles de l'hindouisme et le culte des idoles, mais même la croyance, commune à tous les vishnouites, dans la série des *avatāra*, « descentes » ou manifestations visibles de la divinité suprême . il peut concevoir Dieu qu'Être invisible, ineffable, et parfaitement exempt de qualités *(nirguna)* Pour Kabīr ce Dieu suprême à la fois transcendant et immanent à l'univers ne peut jamais assumer de formes même « illusoires » mais se révèle lui-même dans les profondeurs de l'âme par la « Parole » *(śabda)*, mystérieuse révélation du *Satguru* qui est Dieu lui-même Le Dieu de Kabīr est une entité purement spirituelle — pourtant Kabīr lui-même, et ses plus proches disciples (Hindous et musulmans), désignent le plus souvent leur Dieu sous des noms « vaisṇava » tels que Rāma, Hari, Govinda Abhorrant le culte des idoles, Kabīr exalte la forme de prière dite *nāmasmarana*, qui est un équivalent de *nāmakīrtana* « l'invocation du Nom », et, se référant à cette pratique, il considère les « Sant » comme de vrais « Vaiṣnava » il est frappant de constater que Kabīr, ignorant Viṣnu-Hari en tant que divinité, emploie néanmoins le mot *vaisnava* pour désigner ceux qui invoquent sans cesse le « Nom » divin .

kabīra dhani te sundarī, jini jāyā baisanō pūta
rāma sumiri nirabhai huvā, saba jaga jayā aūta[1]

« *Kabīr*, bienheureuse cette femme qui a mis au monde un fils vaisnava — lui qui invoque Rām et reste libre de crainte — dans le monde entier, elle seule a vraiment un fils ! »

Dans l'Inde septentrionale et centrale, comme au pays tamoul, la dévotion sivaite a précédé chronologiquement la dévotion vishnouite , non seulement Dñyāneśvar lui-même est un śaiva converti au krishnaisme, mais Nāmdev, chef de file des « Saints-poètes » du Maharash-

(1) *Kabīr Granthāvalī, Dohā*, ch 30 *Sādh mahimā kau ang* v 7 , cf éd Ch VAUDEVILLE, I F I Pondichery 1957, p 51

tra[1], semble avoir été un dévot de Sadāśiva ; dans sa *paramparā*, nous trouvons au moins deux saints-poètes, Visobā Khecar et Narahari, qui sont donnés par la tradition comme des convertis du sivaisme au culte de Viṭhobā Nous avons vu que Paṇḍharpūr dut être primitivement un lieu de pèlerinage sacré à Śiva (cf. ch I, p 3, n. 5) Mais on peut douter si cette « conversion », à l'origine du moins, c'est-à-dire avant la généralisation de la dévotion au Vithobā de Paṇḍharpūr, impliquait autre chose qu'une préférence marquée pour les « noms » vaiṣṇava de la divinité et pour la pratique du *nāmakīrtana* exaltant les actes de miséricorde accomplis par Viṣṇu-Hari la pratique du *kīrtana*, et son emprise sur la sensibilité populaire doivent avoir été un puissant moyen pour rallier les masses au vishnouisme, avant même que se généralisât le culte d'une forme particulière du dieu Viṣṇu. L'insistance sur l'invocation du « Nom » (ou des noms) divin et sur la pratique assidue du *kīrtana* dans la « compagnie des saints », représente probablement les éléments les plus anciens de la dévotion vishnouite dans le nord et le centre de l'Inde, où le culte de Viṣṇu en tant que divinité distincte de Kṛṣṇa ne fut jamais vraiment populaire[2] : c'est semble-t-il par le culte du Nom et la pratique du *kīrtana* que le transfert s'est probablement opéré. C'est ce vishnouisme « primitif » centré sur le culte du Nom, qui s'exprime dans le Haripāth

Si le *nāmakīrtana* ou *haripāṭha* est la *sādhanā* recommandée à tout un chacun comme moyen unique et suffisant de salut, il ne s'agit pas d'une *sādhanā* solitaire mais d'un culte communautaire Les saints hommes adonnés au *haripātha*, qu'ils soient des ascètes ou des *gṛhastha*, doivent s'associer pour le *kīrtana:* tous ces « Haribhakta » ou « Vaiṣṇava » qui chantent ensemble les louanges de Hari sont désignés collectivement comme « saints » (*sant*, *sādhu*, *sajjana*, cf HP 5. 4 c , 6. 4 b) : qui veut suivre leur « chemin » doit s'associer avec eux, s'attacher fermement à leur compagnie Le *haribhakta* est « marqué au sceau des saints » *sādhucā ākhilā* (HP 6 3) en effet c'est leur « assemblée » ou leur « compagnie » qui assure le succès de cette *sādhanā*, et le salut individuel de chacun , HP 5. 4 c-d affirme

sādhucā sāgata| taranopāya

« La compagnie des saints est le moyen de salut ».

Ce caractère communautaire, propre à la « religion du Nom » s'oppose au caractère individuel, secret, que revêt normalement la pratique du yoga où seul compte l'effort personnel accompli, sous la direction d'un maître, le Guru. Même lorsqu'elle prétend intégrer le

(1) Les traditions divergent au sujet de « Nāmdev » , dans l'une au moins, Nāmdev est représenté comme un dévot de Sadāśiva, passé au culte de Hari il s'agit probablement du premier Nāmdev , il est dit de ce Nāmdev que son guru, Nāganāth (apparemment un membre de la secte des Nāth) l'envoya à Pandharpūr (cf W B PARWARDHAN, *op cit* , Lect. III, pp 52-53) Dans certains abhanga, Nāmdev est appelé Visnudās, mais il s'agit probablement d'un autre Nāmdev , cf *supra* ch I, § 3, p 6, n 5 et p 7, n 1

(2) Cf. Ch VAUDEVILLE, *Aspects du mythe de Krsna-Gopāla dans l'Inde ancienne*, Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou, Paris, 1968, pp. 739-761

yoga, la bhakti vaiṣnava a ses rites . même lorsqu'elle ne s'adresse pas à une « forme » *(rūpa)*, mais à un nom *(nāma)*, elle doit être extériorisée au moyen de la voix (d'où l'insistance sur l'invocation « de bouche » *(mukhẽ)*, « avec la voix » *(vācā)*, et « dans la compagnie des saints » qui est indispensable pour soutenir et provoquer la ferveur *(bhāva)*

§ 3 Les noms divins dans le Haripāṭh.

Si l'adoration du Nom caractérise la dévotion des bhakta vaiṣṇava — et si cette dévotion exclut les noms d'une autre divinité que Viṣṇu — ce Nom même qu'ils adorent apparaît comme une réalité transcendante qui se concrétise sous plusieurs formes vocales. De fait, dans le Haripāth comme dans la Dñyāneśvarī, on trouve une pluralité de vocables *vaiṣṇava* pour désigner l'Être suprême : Viṣnu, Govinda, Keśavarāja[1], Hari, Nārāyaṇa, Rāmakrsṇa, Rāma. Ces noms sont, en principe interchangeables, mais ils sont loin d'apparaître avec la même fréquence. Outre le nom « Kṛṣṇa » qui n'est pas trouvé seul (cf. *infra*, § 4), d'autres noms attribués à Krsna dans la Bhagavad-Gītā et dans la Dñyāneśvarī (tels que Mādhava, Hrṣikeśa) manquent dans le Haripāṭh. Le dieu bouvier Gopāla n'y est pas davantage mentionné ; Viṣṇu et Govinda sont mentionnés chacun une fois ; Rāma apparaît seul trois fois, une fois sous la forme *ātmarāma;* Nārāyana est mentionné cinq fois, Rāmakrṣṇa neuf fois et Hari seize fois. Il apparaît que les noms divins préférés de l'auteur du Haripāth sont Hari et Rāmakrṣṇa.

Un fait significatif est l'absence du nom de Viṭṭhala ou Viṭhobā ou Pāṇduranga, dans le Haripāth ; il n'y est pas davantage question de la fameuse cité de Panḍharpūr, au bord de la Bhīma, ni du saint Punḍalīk dont la légende est liée à celle du Vithobā de Panḍharpūr. Le Haripāṭh est tout aussi silencieux à ce sujet que la Dñyāneśvarī, ce qui tend à suggérer que l'auteur de la célèbre séquence n'était pas lui-même dévot de Viṭhobā (cf. ch I, § 3)

Le nom « Hari » qui apparaît presque à chaque vers et qui entre dans le nom même du poème *(Hari-pāṭha)*, s'il reste lié au nom du dieu Visnu « à quatre bras » (*caturbhuja*, 17. 3 c), désigne avant tout l'Être suprême, objet de bhkati, Bhagavān (25. 1 b) qui est l'Être infini (*ananta* 21. 2 b), transcendant la distinction traditionnelle du *saguna* et du *nirguṇa* (3. 1) et immanent à tous les corps dont il constitue la seule Réalité (15 3 a-b , 24 1 c et *passim*)

§ 4. Krsṇa et Gopāla.

Dans la Dñyāneśvarī, Krsṇa, en tant que Guru (et cocher) d'Arjuna et en tant que manifestation visible de l'Être suprême, occupe constamment le devant de la scène De plus, le Krsṇa de l'épopée, chantre de la Bhagavad-Gītā, est constamment identifié avec le dieu

(1) Avec une variante *Keśirāja*, cf Trad 13, 2 et note 3.

Hari-Viṣṇu. Chose curieuse, le Haripāth ne contient aucune allusion au célèbre dialogue de la Bhagavad-Gītā, et le nom de « Kṛṣṇa » (indépendamment du nom de « Rāmakṛṣṇa ») n'y apparaît pas Sans doute, l'auteur du Haripāṭh reconnaît dans le Kṛṣṇa épique, souverain de Dvārkā et allié des Pāṇḍava, la manifestation de Hari, comme en fait foi l'allusion à la présence du « souverain de Dvārkā » dans la « demeure des Pāṇḍava » (1, 4 c-d) mais il ne paraît pas attacher de sainteté particulière au nom de Kṛṣṇa.

Il semble que le nom propre de « Kṛṣṇa », sous sa forme sanscrite, ou sous sa forme prākrite de « Kānhā » n'ait pas été considéré comme un nom privilégié de la divinité adorée des vaiṣṇava à l'égal de « Hari » et de « Rāma ». Il n'est jamais question du mantra du « Nom de Kṛṣṇa », ni des « deux syllabes » sacrées du Nom de Kṛṣṇa, comme il est question des « deux syllabes » du Nom de Rāma Employé seul, « Kṛṣṇa » désigne uniquement le héros épique et puranique de ce nom plutôt qu'il ne se réfère à l'Être suprême omniprésent, « Kṛṣṇa » se réfère à une personne humaine, considérée comme *pūrṇa-avatāra* de Bhagavān en même temps que du dieu Viṣṇu-Hari.

Dans HP 1 4, Kṛṣṇa n'est pas mentionné sous son nom propre mais comme « souverain de Dvārkā » qui jadis se rendit présent dans la demeure de Pāṇḍava · cette présence, d'après le contexte, doit être attribuée à la puissance de l'invocation du Nom, enseignée aux Pāṇḍava par le sage Vyāsa , la référence n'est pas directement à l'épopée, mais plutôt à l'interprétation de la légende épique par la tradition vaiṣṇava qui fait de Vyāsa et des Pāṇḍava des « dévots » de Viṣṇu-Hari[1].

Un autre ovī du Haripāth (8 5) introduit deux références à la geste de Kṛṣṇa en tant qu'avatāra de Viṣṇu-Hari ·

salvara uccāra/ prahlādī bībalā/ uddhavā lādhalā/ kṛṣṇajāta//

« C'est dès l'enfance que Prahlāda s'adonne à l'invocation [du Nom]
Et Uddhava l'obtint aussi, lui qui était parent de Kṛṣṇa »

Dans cet ovī, qui est surnuméraire et probablement interpolé (cf. *supra*, ch II, § 5), sont mentionnées deux autres grands dévots de Hari Prahlāda et Uddhava. Prahlāda est une figure bien connue des Purāṇa vishnouites , il apparaît comme un martyr et docteur de la dévotion vaiṣṇava dans la légende du *Nṛsiṃha-avatāra*, où l'on voit Hari se manifester sous la forme d'un Homme-lion *(nṛsiṃha)* pour sauver son dévot Prahlāda qui allait être victime de la fureur de son

(1) Dans Bhāg P 1, 3, 14, Vyāsa est nommé, avec Parāśara comme un grand Yogi *(yogeśvara)*, parmi les *Vaiṣṇava* qui s'empressent pour entendre la récitation du Bhāgavata-Purāṇa Les cinq Pāṇḍava, alliés de Kṛṣṇa dans le Mahābhārata, sont mentionnés dans la liste des 42 *Harivallabha*, « bien-aimés de Hari » dans la *Bhakta-mālā* de Nabhā-Dās composée au début du XVIIe siècle cf G. GRIERSON, *Gleanings from the Bhakta-mālā*, JRAS 1909, pp 607 ff.).

père, le démon Hiranya-kaśipu[1] Quant à Uddhava, un Yādava compagnon de Krsna (dit *kṛṣṇajāla*, « de la *jāti* (race) de Kṛṣṇa »), il n'obtient qu'une brève mention dans le Mahābhārata et dans le Visnu-Purāna versé dans le « yoga » il échappe à la destruction des Yādava et s'en va terminer ses jours au Badrikāśrama Mais, dans le Bhāgavata-Purāna, la plus grande partie du livre XI (ch 7 ff.) est consacrée à un long discours sur la bhakti vishnouite prononcé par Krsṇa lui-même s'adressant à Uddhava, qui joue ici un rôle analogue à celui d'Arjuna dans la Bhagavad-Gītā, en tant que parent et compagnon de Krsna et aussi en tant que récipiendaire d'une révélation divine ceci explique que la tradition vaisṇava range Uddhava avec Vyāsa et les Pāṇḍava au nombre des « bien-aimés » de Visṇu-Hari[2]. Dans le Haripāṭh, dans un cas comme dans l'autre, l'allusion est trop vague pour qu'on puisse parler d'une référence au Bhāgavata ou à quelque autre Purāna tardif . Prahlāda et Uddhava appartiennent tous deux à la légende dorée vishnouite · tout ce qu'en dit le Haripāṭh, c'est que l'un comme l'autre fut passionnément attaché « dès l'enfance » au Nom divin.

La seule mention d'un texte puranique, dans le Haripāṭh, se trouve dans 18 1

harivāśapurāna/ harināmakīrtana/ harivīna sajjana/ nene kāhī//

« [Celui qui ne sait rien hormis] la légende de la lignée
de Hari et la louange du Nom de Hari,
Qui ne connaît d'autre « saint » que les dévots de Hari . »

Il est curieux que ce soit le *Harivamśa*, appendice tardif au Mahābhārata, qui soit mentionné ici plutôt que le *Visnu* ou le *Bhāgavata-Purāna* La préférence accordée au Krsna épique sur le Krsna puranique en tant qu'objet de bhakti est un trait caractéristique qui semble rapprocher le Haripāth de la Dñyāneśvarī par rapport aux abhanga

La Dñyāneśvarī n'ignore pas la légende puranique des enfances de Kṛṣna parmi les pasteurs de Gokula Dans *Jrī* X., 287 ff. on trouve un bref résumé de la légende de Krsna-Gopāl, appelé « Vāsudeva » , néanmoins les allusions à la légende du Gopāl sont rares la Dñyāneśvarī semble accorder peu d'importance a cette légende et le type de bhakti qu'elle prône reste très éloigne de la dévotion passionnée et sensuelle du Bhāgavata-Purāna Quant au Haripāth, il ne contient aucune allusion à la légende du Gopāl, et son nom même n'apparaît pas

Un autre saint vaisnava est mentionné dans le Haripāth c'est le sage Vālmīki, dans HP 10 3 .

(1) Prahlāda est l'un des 12 « grands devots » *(mahābhakta)* enumeres dans la *Bhakta-mālā* (cf GRIERSON, *op cit*) Dans le Bhāgavata-Purāna (VII, 5, sl 23-24) Prahlāda enumère les devoirs des *bhakta*, dont le premier est d'entendre et de repeter le Nom de Visnu

(2) Uddhava est aussi mentionne parmi les 42 *Harivallabha* dans la *Bhakta-mālā*

purāṇaprasiddha| bolile vālmika| nāme(m) tinhī loka| uddharatī||

« Vālmīki, célèbre dans le (les?) Purāṇa, a déclaré que les trois mondes sont sauvés par le Nom. »

Ce Vālmīki ne peut être un autre personnage que le célèbre sage Vālmīki, auteur du *Rāmāyana* sanscrit, mais la référence au « Purāna » est peu claire . il ne peut s'agir du Rāmāyaṇa ; par contre d'autres textes, beaucoup plus tardifs, ainsi que les commentaires (modernes) du Haripāṭh font de Vālmīki un ancien brigand qui aurait été purifié grâce à la répétition du Nom de Rāma (cf. Trad. 10, note 3). Bien que dans le Rāmāyana sanscrit, le passage qui fait de Rāma, fils de Daśaratha, un avatāra du dieu Viṣṇu-Hari constitue une interpolation tardive[1], dès lors que Rāma venait à être considéré comme un *avatāra* de Viṣṇu, Vālmīki, dont le nom est indissolublement associé à la geste ramaïte, devait être considéré comme un bhakta de Rāma-Viṣṇu.

§ 5. Rāma et Rāmakṛṣṇa.

Au nom de Kṛṣṇa, qui évoque le héros épique et le chantre divin de la Bhagavad-Gītā, le Haripāṭh préfère le nom de « Rāma », ou encore « Rāmakṛṣṇa ». *Rāmakṛṣna* ne saurait être interprété ici comme un *dvandva* · « Rāma et Kṛṣna » ; c'est bien un *tatpurusa* le premier terme *rāma* déterminant le second. *Rāmakṛṣṇa* signifie « Kṛṣṇa qui est *rāma* »

Influencés par l'existence d'un culte ramaïte tardif qui voit dans Rāma (Rāmacandra), le héros du Rāmāyaṇa, un *pūrna-avatāra* de de Bhagavān, l'Être suprême adoré des bhakta, les commentateurs modernes du Haripāṭh interprètent habituellement « Rāma » comme désignant Rāmacandra Mais il y a au moins deux autres personnages mythiques du même nom · Bhārgava Rāma, dit Paraśu-Rāma (considéré dans le Bhāgavata-Purāṇa comme un avatāra secondaire (partiel) de Viṣṇu) et Balarāma (ou Baladeva) frère aîné de Krsṇa-Gopāl et associé à ses jeux champêtres Dans le Bhāgavata-Purāna, « Rāma » désigne habituellement Balarāma Mais il ne saurait en être de même dans le Haripāṭh, où « Rāma » est mentionné tantôt seul et tantôt en composition avec le nom de Krsna, sans qu'il y soit question de Balarāma

Le mot *rāma*, de la racine $\sqrt{\text{RAM}^{\circ}}$ « être en repos », « demeurer » ou « jouir » (le plus souvent dans le sens de jouissance sexuelle), et aussi « réjouir », signifie en sanscrit classique « charmant » ou « qui fait la joie de » . c'est probablement le sens qu'il faut donner au nom

(1) Ceci a été démontré par Jacobi, apres Holtzmann, cf H JACOBI, *Das Rāmāyana*, Engl tr. S. N. Ghosal, Baroda 1960, p 45 « It is extremely probable that immediatly after the description of Dasaratha the mention of his sons comes in the 18th canto All that occurs between the 6th and the 18th cantos is a later interpolation, as the contradictions occuring here clearly demonstrate the same — a fact which has already been pointed out by Holtzmann. »

du héros du Rāmāyaṇa[1]. Mais *rāma* signifie aussi « omniprésent, immanent », « qui demeure invisible dans » ou « qui jouit » : tel est probablement le sens de *rāma* dans l'épithète *Rāmeśvara* qui est un nom de Śiva ; la littérature yogique et sectaire fait beaucoup usage de cet adjectif qui apparaît dans des noms propres tels que Rāmanātha, Rāmānanda, etc., toujours en référence à l'Être immanent à l'univers, qui est *rāma* ou encore *ātmarāma*. Dans le Bhāgavata Purāṇa, *ātmarāma* est employé en référence au yogi « absorbé dans l'Ātman », cf. Bhāg, P. 1, 27.26 :

evaṃ viditatattvasya prakṛtirmayi mānasam/
yuñjato nāpakuruta ātmārāmasya kahircit//

.. « De la même manière la nature de celui qui possède la connaissance de l'Absolu dont l'esprit est absorbé en moi, qui est *ātmarāma* rien ne peut l'affecter. »

Dans la littérature des Nāth sivaïtes, et aussi dans la tradition de Kabīr et des poètes « Sant » du Nord (qui se rattachent à la tradition des Nāth) « Rāma » (parfois appelé *ātmarāma*) désigne simplement l'Être suprême présent dans tous les corps : ce nom est constamment employé sans référence à Rāmacandra ou à tout autre personnage mythique, dont on sait d'ailleurs que Kabīr ne faisait aucun cas.

Influencé à la fois par la tradition yogique des Nāth et par la doctrine vishnouite des *avatāra*, l'auteur de la Dñyāneśvarī emploie *rāma* dans l'une et l'autre acception, le contexte indiquant d'ailleurs clairement de quel « Rāma » il s'agit. C'est ainsi que *Jrī* X., 38 b *rāma rāvaṇa jhūjinnale kaise*, et X., 225 b *rāmacandra mī jānakīkātu* font clairement allusion au héros épique Par contre, dans *Jrī* IX., 60 a, Kṛṣna déclare .

taisā hṛdayāmadhyẽ mī rāmu/ asatā sarvasukhācā ārāmu/
kī bhrātāsī kāmu/ viṣayāvarī//

« Moi (Kṛṣṇa) qui suis le réceptacle de toute jouissance, je demeure « absorbé » dans leur cœur — et pourtant le désir des égarés se porte vers la jouissance des sens »

Dans ce passage, il est clair que *rāmu* ne désigne pas Rāmacandra : mais l'*ātman* qui « demeure absorbé » (invisiblement) dans tous les êtres : de fait, on trouve *ātmarāmu* employé précisément dans ce sens dans plusieurs passages de la Dñyāneśvarī · dans chacun de ces passages, Kṛṣna se dit ou est dit *ātmarāma*[2] parce que, en dépit de sa

(1) Jacobi, *op. cit*, p 100, note 74 remarque que Rāma, en sanscrit classique signifie « delightful, lovely », et il ajoute « But it does not give any definite clue to the identity of the mythological persons, who are indicated by Rāma »

(2) *Jrī* VII, 46 b *to mī mhane ātmārāmu*, XIV, 355 c *ātmarāma dehī ātalẽ*, IX, 277 b *te tīnhī mhane mī ātmārāmu*, IX, 521 b-c *bhaktakāmakalpadrumẽ/ bolilẽ ātmārāmẽ*, X, 246 c-d *to mī mhane ātmarāmu/ ramāpati*, ce dernier passage montre une antithese caractéristique, Krsna étant à la fois *ātmārāma*, « immanent » ou « ayant sa jouissance en lui-même » et *ramāpati*, « Époux de Ramā » c'est-à-dire de la déesse Laksmī

forme humaine de Krsna, il est en réalité présent dans tous les êtres comme leur substrat et leur réalité dernière En somme, Kṛṣṇa est la forme *saguna* et *ātmarāma* ou *rāma* la forme *nirguna* de l'Être suprême

Le Haripāth mentionne une fois *ātmarāma* et deux fois *rāma* en parlant de Hari , chaque fois, ce sens de « présence immanente » est clairement impliqué ·

HP 16 4 b *yene(m) dasadiśa/ ātmarāma*

« dans les dix directions (il ne voit plus) que l'Être omnipresent »

HP 15 3 : *sarvāghaṭī(m) rāma/ dehādehī(ṃ) yeka*

« Il est l'Être unique immanent dans tous les corps »

HP 24 1 b-c *sarvāghaṭī(m) rāma/ bhāvasiddha*

« Il est (l'Être unique) immanent dans tous les corps qu'on obtient par la tendresse »

Dans le contexte sivaite, c'est Śiva qui est *ātmarāma;* dans le contexte krishnaite, qui est celui de la Dñyāneśvarī et du Haripāṭh, c'est Kṛṣṇa, lui-même identifié d'autre part avec le dieu Hari-Viṣṇu · aux Vaisnava, le grand dieu Śiva apparaît comme *īśvara* « le Seigneur » des créatures, la forme personnelle de l'Absolu · ainsi dans HP 2. 3 a-b

yeka harī ātmā/ jivī-śivī-samā

« Hari est l'Ame unique, immanente dans le jīva et dans Śiva tout ensemble »

Ici, il apparaît que *ātma* est pour *ātmarāma* ou *rāma*

Le transfert de la notion védantique d'immanence de Śiva à Kṛṣṇa (ou à Viṣṇu) n'est pas sans poser un problème qui implique soit une rivalité entre les deux divinités, soit une subordination de l'une à l'autre La subordination de Visnu à Śiva, difficile ou même impraticable sur le plan mythologique, passe par le *japa* yogique Śiva qui est immanent dans tous les êtres (donc *rāma*) est aussi le dieu-ascète le *japa* qu'on lui prête c'est « les deux syllabes » du nom de **RA-MA**, qui se substitue au *japa* tantrique du *prānāyāma* Il semble que cette substitution se soit opérée par l'interprétation (grammaticalement erronée) de *ātma-rāma* comme *rāma-ātma* « Celui dont la « respiration est *rā-ma*) Ce passage est visible dans le Haripāth qui affirme HP 8 2

ātmā jo śivācā/ rāmajapa

« Le *japa* du nom de Rāma est la « respiration » de Śiva »

De là à conclure que le nom de *Rāma* est le mantra personnel du grand dieu Śiva et que celui-ci est, par conséquent, un dévot de Rāma, il n'y a qu'un pas que les « Vaisṇava » n'ont pas hésité à franchir Si « Rāma » est une forme de Visṇu-Hari, il s'en suit que Śiva est aussi dévot de Hari . *hari* prend donc quelquefois (rarement) la place de *rāma* comme « mantra » personnel du dieu Śiva ainsi dans le Haripāṭh, 14 3

« *Harī, harī, harī/ hā mātra śivācā*

« Hari, Hari, Hari » tel est le mantra de Śiva ».

Si la dévotion de Śiva au nom de Rāma est partout affirmée dans la littérature de la bhakti à partir du XVIe siècle[1], cette affirmation ne se rencontre dans aucun texte ancien la Dñyāneśvarī, en particulier, l'ignore. L'*Adhyātma Rāmāyana* en fait etat, mais ce texte n'est probablement pas antérieur au XVe siècle[2]

Pour l'auteur du Haripāṭh, « Hari » est le nom privilégié de Bhagavān, l'Être suprême adoré des bhakta, qui transcende la distinction classique *nirguṇa-saguṇa*, tandis que « Rāma » souligne l'immanence de l'Ātman, et aussi l'état d'absorption ou de ré-absorption dans l'indifférencié obtenu par le parfait yogi (siddha) au terme de son ascèse Si l'auteur du Haripāth admet l'identité du Krsna visible, le chantre de la Bhagavad-Gītā, avec l'Être suprême, Hari, il semble pourtant préférer, à la forme humaine de Kṛṣṇa, sa « forme immanente » c'est sans doute pourquoi il préfère au nom de Kṛṣṇa le nom composé Rāmakṛṣna, « Krsna qui est *rāma* (immanent) en tous les êtres ». Le seul avatāra auquel le Haripāth attache une efficacité salvatrice, c'est le Nom divin Hors de ce nom, et de sa célébration dans le *kīrtana*, point de salut tel est le message essentiel du Haripāṭh. Si le vishnouisme de Dñyāneśvar, l'auteur de la Dñyāneśvarī, passe par la personne de Kṛṣna, le chantre de la Bhagavad-Gītā, le vishnouisme de « Dñyāndev », l'auteur du Haripāth, passe par le « Nom de Rāma » et la pratique yogique du *rāmajapa* attribué au grand dieu Śiva. Telle est la doctrine qu'il affirme avoir reçu de son Guru, Nivrttidev, tel est le trésor que Nivrtti lui a « mis dans la main ».

(1) Le prologue au *Rāmcaritmānas*, du poete ramaïte Tulsī-Dās (1532-1623) contient un long et remarquable eloge du « Nom de Rāma », R C M, I 19-27, pour Tulsī-Dās, ce nom est le *mantra* du dieu Śiva, qui sauve les êtres, a Kāśi, en leur soufflant ce même *mantra* Le poète va jusqu'a affirmer que le nom de Rāma « est plus grand que Rāma lui-même » (*ibid* 1, 23 dohā) La *Vinaya-pattrikā*, collection de pada vishnouites du meme Tulsī-Dās, contient nombre d'allusions a la grandeur du Nom de Rāma et un certain nombre de pada sont en fait de pressantes exhortations a repeter le nom de Rāma (p ex pada 65, 66, 67, 68, 69, 70, 130, 131, 189, etc) Chose curieuse, même le grand poete krishnaïte Sūr-Dās, bien qu'accordant peu d'importance au *Rāma-avatāra*, fait l'eloge du « Nom de Rāma » dans de nombreux pada cf *Sūr-sāgar* (ed N P S Kashi, 3e ed S 2015) *Nām mahimā*, pada 89-93, *Nām mahātmya*, pada 232) Aucun autre nom de Hari-Viṣnu n'est ainsi glorifie par Sūr-Dās

(2) L'*Adhyātma Rāmāyana* est certainement une œuvre tardive le poete marathi Eknāth, mort en 1608 l'appelle « un poeme moderne », J N FARQUHAR (*An outline of the religious literature of India* (1920) repr 1967, p 250) le place vers le XIIIe ou XIVe siecle P C. Bagchi, auteur de l'édition critique de l'*Adhyātma Rāmāyana* (Calcutta Sanskrit, Series XI, 1935), le place entre 1490 et 1550 Il est probable que la secte ramaïte elle-même n'est pas tres ancienne, cf O SCHRADER, *Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā*, Madras 1916, p 19

§ 6. Culte et croyances vishnouites dans le Haripāṭh

Si le vishnouisme du Haripāṭh est avant tout la religion du « Nom » *(nāma)* plutôt que de la forme *(rūpa)*, quelle importance ce texte donne-t-il d'une part aux manifestations visibles, anthropomorphiques, de l'Être suprême (les avatāra de Visnu-Hari) et aux formes traditionnelles du culte de l'idole *(mūrti-pūjā)?* Non seulement le Haripāṭh, comme nous l'avons vu, ignore le dieu Viṭṭhal ou Viṭhobā et le pèlerinage de Paṇḍharpūr, mais il ne fait aucune référence à une idole quelconque ou à quelque pèlerinage que ce soit De fait *tīrtha* est rejeté avec *vrata* dans HP 12. 1 Dans le premier abhanga (I. 1) il est question de « la porte du dieu », ce qui signifie aussi « la porte du sanctuaire » où le dévot se tient debout — mais le contexte montre clairement que « la porte » doit être entendu dans un sens figuré, et qu'il s'agit ici du nom de Hari. Des mots tels que *mūrti*, *pūjā* sont absents du Haripāṭh : le texte ne mentionne pas même l'*āratī*, la cérémonie des lampes qui clôt habituellement le *kīrtana*. Il n'est pas question des *avatāra* de Hari, si ce n'est du Kṛṣṇa-avatāra dans le contexte étudié plus haut[1].

Si la multiplicité des noms est admise, il s'agit uniquement des noms « vaiṣṇava » de l'Être suprême, qui n'est autre que Hari-Viṣnu . la multiplicité des syllabes cache la parfaite unité du « Nom » qui est seul objet d'adoration · aussi bien, l'expression *yeka-nāma*, « le Nom unique » revient souvent dans le Haripāth (cf. 15 1 a ; 15 3 b ; 19, 1 c ; 20. 2 b ; 21 2 d) : la dévotion vishnouite est exclusive et ne supporte pas aisément le culte d'une autre divinité, à moins que celle-ci ne soit elle-même subordonnée ou dévote de Visnu, comme l'est, par exemple, le dieu Śiva. C'est à ce dieu unique que le dévot doit « consacrer sa langue » (cf. 21 3 b *jivhā je nāmācī*), c'est-à-dire qu'il doit s'abstenir de célébrer les louanges de tout autre dieu le vishnouisme, ou du moins la bhakti vaiṣṇava est un monothéisme de fait, tempéré seulement par la croyance à la multiplicité des avatāra · mais, dans la religion du Nom, les « formes » ont peu d'importance De fait le Haripāth ne fait pas allusion aux avatāra de Visnu-Hari, si ce n'est à Kṛṣna, ou plus exactement à « Rāmakrsna » (cf *supra*, § 5)

Ce point de vue résolument monothéiste et non-idolâtre domine nettement dans le Haripāṭh, en particulier dans les huit premières strophes et dans les dernières. Il est clair pourtant que l'auteur n'ignore pas pour autant, et ne rejette pas, les perspectives du vishnouisme traditionnel. Le dieu Viṣṇu-Hari est mentionné comme « Époux de Śrī » (*śrīpati* 8. 1 c) et « Bien-aimé de Laksmī » (*laksmīvallabha* 22. 1 c) ; il est fait une fois allusion à sa forme propre « à quatre bras » (*caturbhuja* 17 3). Pour désigner le « salut » ou la délivrance, on trouve les termes philosophiques *mokṣa* (14 3 d ; 25 1 d) et *mukti* (4. 1 b ; 15. 4 d), mais aussi des références aux « quatre *mukti* » c'est-à-dire

(1) A part une allusion au *nṛsimha-avatāra* dans un ovī interpolé, cf Trad 8, 5 et note 5.

aux quatre étapes de l'union à Viṣṇu-Hari dans la théologie vaiṣṇava (I. 1 c et note 2 ; 22. 2 c) et au « Paradis de Viṣṇu, le « Vaikuṇṭha », ce dernier mot, d'ailleurs, pris dans le sens vague de « félicité suprême » (HP 2. 4 et note 6 ; 18. 2 b ; 24. 4 c ; 25. 4 c) : celui qui s'est engagé dans la voie de l'invocation du Nom n'a que faire du « Vaikuṇṭha », il est déjà au « paradis ». Dans certains passages, cependant, apparaît une conception mythologique du « Vaikuṇṭha », lieu de délices où les saints vivent à jamais en compagnie de Viṣṇu : ainsi dans HP 17. 2 c-d : *to cīrājīva kalpa/ vaikūṭhī(ṃ) nāde//*. Ailleurs (HP 10. 4 ; 17. 3 ; 21 4) il est affirmé que celui qui s'adonne à l'invocation du Nom ne se sauve pas seul, mais qu'il procure à toute sa famille et sa lignée (ses ancêtres) la félicité au « Vaikuṇṭha ». Ici, il ne s'agit plus de *samādhi* ni de *mokṣa* dans le sens védantique, mais bien de bonheur céleste en compagnie de la divinité bien-aimée.

Plus encore que la béatitude du « Vaikuṇṭha » en compagnie de Viṣṇu, la conception vaiṣṇava du salut est définie par les deux dernières des « quatre *mukti* » (cf. Trad. 1, note 2) : *sarūpatā*, « identité de forme » et *sāyujyatā*, « union ou fusion avec » Viṣṇu. C'est cette conception qui domine dans le Bhāgavata-Purāṇa où un dévot après l'autre « entre dans le corps » de Viṣṇu, ou assume la forme propre de celui-ci · le Haripāṭh fait allusion à cette « entrée » du dévot dans son dieu dans 9. 2 c *rāmakrṣṇī(ṃ) paiṭhā* (cf. aussi Trad 9, note 3) ; plus loin dans HP 17 3 c, il est fait allusion aux dévots qui vivent au Vaikuṇṭha « sous forme de « Caturbhuja » c'est-à-dire sous la forme propre de Viṣṇu-Hari, « à quatre bras » (cf. Trad. 17, note 5) cette dernière formule paraît réintroduire un point de vue dualiste, opposé au point de vue moniste vigoureusement soutenu ailleurs dans le Haripāṭh ; cependant « Vaikuṇṭha » étant aussi un nom du dieu Viṣṇu, on pourrait interpréter ce passage comme faisant allusion aux élus vivant « dans le corps » de Viṣṇu-Hari, lui-même immanent à l'univers.

Dans les conceptions vishnouites, le dieu Viṣṇu-Hari est essentiellement « celui qui sauve », en particulier à l'heure de la mort : il est le « Compagnon du dernier moment » comme le dit magnifiquement un hymne marathe A peine le mourant a-t-il prononcé son nom, qu'il accourt en personne pour arracher l'âme au dieu des enfers, Yama, ou à ses messagers, les terribles *Yamadūta* (cf. Trad. 14. 1 et note 2) ; la légende la plus célèbre sur ce thème est celle du criminel Ajamīla, sauvé *in extremis* par l'invocation du Nom de « Nārāyaṇa » Viṣṇu en personne accourut pour le sauver (Bhāg. P. VI, ch. 1-3) ; HP 10 2 fait allusion à ces interventions du dieu Viṣṇu.

On touche ici à l'ambiguité fondamentale qui caractérise les écoles de la bhakti vishnouite par rapport aux concepts du monisme védantin, simultanément affirmé et nié. C'est cette ambiguité que révèle la légende d'Āṇḍāl, la sainte poétesse tamoule, qui, dit-on, disparut de ce monde en se réabsorbant dans l'idole de son bien-aimé Ranganātha (Viṣṇu) de Śrīrangam, avec qui son père Periyālvār

l'avait « mariée »[1]. Une légende semblable concerne la disparition de la poétesse krishnaite Mīrā-Bāī dans l'idole de Ranchoḍ (Kṛṣṇa) du temple de Dvārkā[2]. Les conceptions religieuses des Śrī-Vaiṣṇava du Sud, en réalité, ne sont guère compatibles avec le pur monisme vedantin des écoles du Nord (y compris la tradition marathe) profondément influencées par la conception yogique du salut, lequel s'opère par la ré-absorption du *jīva* dans un Absolu non-différencié. Le Haripāth témoigne d'une contamination de la position *advaita* qui est celle du yoga tantrique par les croyances sectaires du vishnouisme traditionnel . peut-être cette contamination était-elle inévitable dans la mesure où ce texte, de caractère populaire, a dû subir des remaniements dans le courant de sa transmission (cf. *infra*, § 10, Composition du Haripāṭh)

§ 7. La bhakti dans le Haripāṭh.

Même si la forme humaine de Krṣna ne tient presqu'aucun rôle dans le message du Haripāth, le culte du Nom qui en fait l'essentiel n'en est pas moins basé sur un lieu personnel et teinté d'affectivité entre l'âme humaine et la Réalité transcendante évoquée par le Nom

Si l'invocation du Nom et sa louange sont pour l'auteur du Haripāth le seul moyen efficace de salut, ce moyen ne prend son efficacité que dans la mesure où l'invocation, loin de se réduire à une répétition machinale, est imprégnée de « dévotion » *(bhakti)*: mais la dévotion elle-même est conditionnée par le « sentiment » ou la « ferveur » *(bhāva)* qui l'anime : cette conviction s'exprime avec force dans une formule concise souvent citée, HP 4 1 ·

bhāvevīna bhaktī| bhaktivīṇa muktī| baḷevīna śakti| bolo naye||

« La *bhakti* sans *bhāva*, la Délivrance sans *bhakti* · [c'est comme vouloir] la puissance sans la force n'en parlons pas ! »

Ceux qui sont dénués de *bhakti*, les *abhakta*, sont des impies, des malheureux qui vont tout droit à leur perte (HP 7. 2) , il faut sans cesse « adorer, rendre hommage » (*bhaj*° HP 2. 3 d , 4 3 c ; 7. 2 c , 24 3 c). Si la louange doit s'opérer « de bouche », « avec la langue », elle doit aussi, pour être efficace, exprimer une profonde affection pour Rāmakrsna. Sans le *bhāva (bhāvevīna)*, tout est vain : cette conviction s'exprime à plusieurs reprises dans le Haripāṭh (5. 2 a-b , 4 1 a , 12. 1 a-b) , si, finalement, on « obtient Hari », ce ne peut être que par « la force de *bhāva* » *(bhāvabale(m))* 12 3 a ; Rāma est « obtenu par le *bhāva* (*bhāvasiddha* 24. 1 d), et c'est avec « sentiment » qu'il faut adorer (*bhāvanāyukta* 24 3 d).

(1) Cf Swami Shuddhanand Bharati, *The Alvar Saints, their Lives and Teachings*, 1942, pp 35-36 Le mariage d'Āndāl avec Ranganāth (Visnu) est célébré annuellement dans les temples Vaisnava du Sud (Uns inscription à Śrī Villiputtur est censée contenir une « lettre d'amour » de Ranganāth à Andāl)

(2) Cf Parashuram Caturvedi, *Mīrā-Bāī kī padāvalī*, Allahabad, Śaka 1884, Introduction, p 27

Bhāva « sentiment, ferveur » est un terme plus général que *prema* « tendresse », lequel implique une relation personnelle d'amitié ou d'amour entre deux êtres humains, comme mère et enfant, amis intimes ou amants. La Bhagavad-Gītā, qui fait allusion à ces liens personnels pour symboliser la tendresse de Kṛṣṇa pour ses dévots[1], ignore pourtant *prema* comme forme de bhakti au contraire, les traités médiévaux sur la Bhakti, le *Nārada-bhakti-sūtra* et le *Śāndilya bhakti-sūtra*, reflétant une tradition vaiṣṇava plus tardive, parlent de *prema-bhakti* pour Kṛṣṇa, avatār humain de Bhagavān. La Dñyāneśvarī parle de *prema* non comme forme particulière de bhakti, mais dans le contexte du lien personnel qui lie Kṛṣṇa à Arjuna, pour lequel il est à la fois un Guru et un père. Dans *Jñī* V 172 b, la tendresse de Kṛṣṇa pour Arjuna est même comparée à l'amour maternel : *ki premaci piūnī mātulī* L'expression *tujhiyā premā* « ton amour » c'est-à-dire l'amour que j'éprouve pour toi », se retrouve plusieurs fois dans la Dñyāneśvarī (p ex *Jñī* VI 115 d *lāgela tujhiyā premā*) Mais il convient de remarquer que *prema* est toujours attribué à Kṛṣṇa lui-même, vis-à-vis de son disciple et « fils » Arjuna, et n'est pas donné comme idéal de « dévotion » envers Kṛṣṇa[2]. Dans la Dñyāneśvarī, comme dans la Bhagavad-Gītā, c'est *bhāva-bhakti* qui est proposé comme idéal aux dévots de Kṛṣṇa , ainsi dans *Jñī* IX 395, où Kṛṣṇa dit à Arjuna :

paĩ bhakti ekī mī jānẽ/ tetha sānẽ thora na mhane/
āmhi bhāvāce pāhune/ bhalateyā//

« En vérité moi je ne connais que la bhakti et là (parmi mes bhakta), je ne considère ni grand ni humble : je suis l'hôte de l'affection sans distinction de personnes »

Au contraire, dans les écoles krishnaites du Nord, directement influencées par le Xe livre du Bhāgavata-Purāṇa, en particulier dans l'école de Caitanya au Bengale et de Vallabha au pays Braj c'est la relation amoureuse des Gopī (ou de la seule Rādhā) à Kṛṣṇa qui devient le type même de la parfaite bhakti, définie comme *prema-bhakti*, ou *viraha-prema-bhakti*, ce qui justifie l'opinion du *Nārada-bhakti-sūtra* selon laquelle la forme la plus haute de bhakti serait *parama-viraha-bhakti*[3]

(1) Cf Bh G XI, 44 *pite'va putrasya sakhe' va sakhyuh priyah priyāyā 'rhasi deva sodhum*

(2) La Dñyāneśvarī affirme (VIII, 11) que le bénéficiaire de cette tendresse insigne de Kṛṣṇa fut le seul Arjuna

pari aisẽ jẽ prema/ tẽ arjunici āthi nissīma

Néanmoins la tendresse de Kṛṣṇa pour son disciple et dévot Arjuna a une valeur typique, elle est exaltée comme l'idéal même du *prema-bhāva* dans *Jñī* V 172 VI, 114-115 , 466 ff , X, 293 , XII, 37 et *passim*)

(3) Cf Ch VAUDEVILLE, *Evolution of Love-symbolism in Bhagavatism* JAOS 82 (1962), pp 31 ff , *viraha-prema* « l'amour né de la séparation » ou « dans la séparation » est typifié par les Gopī du Vraja courant tout éplorées à la recherche de Kṛṣṇa-Gopāl et l'appelant de leurs cris Le terme *viraha* ne se trouve pas dans le Haripāth, mais l'expression du *viraha* en tant que forme excellente de prière est mentionnée dans le Haripāth, 24, 2 (cf. Trad 24, 2 et note 4)

Prema et *viraha-prema* en tant que « degrés » ou « formes » de bhakti supposent que la divinité aimée est envisagée sous forme anthropomorphique et, en quelque sorte, tangible. Les écoles qui se réclament de la conception *advaita* ou *nirguṇa* de l'Être suprême ou bien ne font pas de place à *prema-bhakti*, ou bien citent *prema*, l'ardente tendresse qui unit des époux ou des amants, comme simple point de comparaison *(upamāna)* pour tenter d'exprimer la force de l'attachement du Seigneur suprême pour ses dévots *(upameya)*: cette comparaison est antérieure au développement de la bhakti vishnouite et n'implique pas une relation amoureuse objective entre le Brahman-Ātman et le *jīva*[1].

Dans la perspective de la « religion du Nom », la relation interpersonnelle exprimée par *prema* n'est pas impliquée : s'il importe d'invoquer le Nom et de célébrer la louange de la divinité avec un profond « sentiment » *(bhāva)* et une dévotion parfaite, cette évocation verbale suffit à rendre Dieu présent au milieu de ses dévots (la « compagnie des saints »), adonnés au *kīrtana*, et à opérer en chacun d'eux la transmutation en lui-même. La religion du Nom n'a pas réellement besoin d'une forme visible et palpable avec laquelle le dévot pourrait entretenir des relations quasi humaines analogues, sinon identiques, à celles de l'amant et de l'aimée. Ici, *prema* ne peut avoir qu'une valeur symbolique.

Néanmoins de nombreux abhanga, même parmi ceux qui sont attribués à « Dñyāndev » et à son guru Nivṛtti, font largement usage du mot *prema* pour signifier la relation mutuelle du dévot et de son dieu : l'usage de ce mot est particulièrement fréquent quand l'objet de bhakti est le dieu Viṭhobā de Paṇḍharpūr : mais il s'agit ici, précisément, de *saguna bhakti*, liée peu ou prou au culte d'une image particulière. L'absence de ce terme dans le Haripāṭh reflète le peu d'importance que l'auteur accorde aux manifestations anthropomorphiques de la divinité suprême, le Nom, c'est-à-dire l'image verbale de la divinité, restant l'unique objet de bhakti. L'ignorance où l'auteur du Haripāṭh paraît être de *prema* comme forme privilégiée de bhakti est probablement aussi un signe d'archaisme par rapport à l'ensemble de la littérature des abhanga qui reflètent un vishnouisme sectaire plus tardif

§ 8. *Jñāna-mārga*, *Yoga-mārga* et *Veda-śāstra* dans le Haripāth

L'invocation du Nom étant présentée dans le Haripāṭh comme le moyen nécessaire et suffisant pour s'assurer le salut, il s'en suit naturellement une dévalorisation des injonctions du Veda, comme des pratiques du yoga Cette dévalorisation n'est pas propre au

(1) Ainsi dans la *Brhad-aranyaka-upanisad* IV 3, 21
tadyathā priyayā striyā samparisvakto na bahyam kiṃcana veda nāntaram|
ici c'est l'état d'absorption accompli par la *samādhi* qui est comparé à l'union sexuelle de l'époux avec une femme aimée.

Haripāṭh, elle est impliquée dans l'affirmation même de la toute-puissance et de l'excellence de la bhakti, au delà des voies traditionnelles du brahmanisme Elle apparaît déjà dans la Bhagavad-Gītā[1]. Cette dévalorisation de fait ne s'accompagne pourtant pas nécessairement d'un rejet du Veda et de la voie de la connaissance La plupart, sinon la totalité des théoriciens du vishnouisme prétendent au contraire s'appuyer sur le « Veda ». Typique à cet égard est la position de l'auteur de la Dñyāneśvarī fidèle à l'enseignement de la Bhagavad-Gītā, Dñyāneśvar professe le plus grand respect pour le Veda et accepte comme valable la voie de la Connaissance *(jñāna-mārga)*, mais il introduit une distinction dans l'usage même du « Veda » ; dans *Jrī* 11 255 ff , le poète condamne ceux qui s'autorisent du « Veda » pour justifier leur penchant au ritualisme : tout occupés qu'ils sont à discuter de l'interprétation du Veda, ils en oublient l'Être suprême chanté par le Veda il semble que, par « Veda », l'auteur de la Dñyāneśvarī entende surtout le *Vedānta*, c'est-à-dire l'enseignement des *Upaniṣad* sur la nature du Brahman-Ātman : d'ailleurs, pour lui, seules les Upanisad participent à la qualité suprême de *sattva* · tout le reste, et en particulier les injonctions relatives au rituel, sont à rejeter *Jrī* 11. 260 dit clairement qu'il importe de faire un choix :

jarī vedẽ bahuta bolilẽ/ vividha bheda sucilẽ/
tarhī āpaṇa hita āpulẽ/ tẽci ghepẽ//

« Bien que le Veda ait beaucoup parlé et suggéré bien des voies différentes, il nous faut choisir seulement ce qui est pour notre bien. »

Tandis que la Dñyāneśvarī, à la suite de la Bhagavad-Gītā, recommande l'observation des devoirs propres à la caste *(svadharma)*, le Haripāṭh rejette pêle-mêle le ritualisme védique, les pratiques des cultes populaires hindous, le *dharma* et les « pratiques » *(vrata-nema)* y compris les pratiques du yoga (HP 5 1 a *yoga-yāga-vidhi;* 12 1 a *tīrtha-vrata-nema;* 24 1 a-b *japa-tapa-karma*, *kriya-nema dharma*) tout ceci n'est que « fardeau inutile », *vāyāci upādhī* (HP 5. 1 b).

Tout en rejetant ce qu'enseignent Veda, Śāstra et Purāna, l'auteur du Haripāth ne les rejette pas pour autant : en effet, il exprime la conviction que toutes les Écritures chantent, à leur manière, la louange de Hari ; ainsi dans HP 2, 1 :

(1) Cf Bh G XI, 53-54

na'ham vedair na tapasā, na dānena na ce'jyayā/
śakya evamvidho drastum, drstavān asi mām yathā//
bhaktyā tv ananyayā sakya, aham evamvidho 'rjuna/
jñatum drastum ca tattvena, pravestum ca paramtapa//

« Ni au moyen des Veda, ni des austérités, ni des dons, ni des actes de culte, je ne puis être vu, O Arjuna, tel que tu m'as vu,

Mais [seulement] par une totale dévotion, O Arjuna, je puis être connu et vu tel [que tu m'as vu], en vérité, et par là on peut entrer en moi, O toi qui détruis tes ennemis »

cahūvedī(ṃ) jāṇa/ śadaśāstrī(ṃ) karaṇa/ aṭharāhi purāṇe(ṃ)/ harisī gātī//

« C'est lui la Cause dont parlent les quatre Veda et les six Śāstra, sache-le,

C'est lui Hari que chantent les dix-huit Purāṇa. »

Au vers suivant (HP 2.2) il est dit que ce Nom est l'essence même de tous les Veda et Śāstra, il suffit de s'en saisir en rejetant le reste, comme on recueille le beurre après avoir baratté le lait. Dans HP 27, le Nom est dit la « douceur » suprême qu'il faut « extraire » de tous les Śāstra ; l'auteur du Haripāṭh affirme même que la vraie nature de Hari échappe au Veda lui-même (HP. 23. 3).

Il est clair que, pour l'auteur du Haripāṭh, le Veda n'est ni source de connaissance libératrice, ni moyen de salut. Il n'a de valeur que parce qu'il est censé recéler, à la façon d'un trésor caché, le Nom divin mais il appartient aux seuls bhakta d'extraire cette essence précieuse et de s'en emparer · tel est le seul *pāṭha* valable, qui n'est rien d'autre que *haripāṭha.*

Comme les Veda et Śāstra, les pratiques du Yoga sont inutiles à ceux qui marchent dans « le Chemin du Nom ». C'est l'invocation du Nom qui est le seul *nema (niyama)* efficace à l'obtention de la Délivrance, en même temps que de l'immortalité vainement poursuivie par les yogi (HP 8. 4 c-d). Comme nous l'avons vu plus haut (§ 1), le Haripāṭh rejette le *japa* en tant que simple technique et aussi la pratique yogique de l'*ajapājapa*, mais vante le *japa* intérieur, c'est-à-dire imprégné de bhakti, comme un équivalent du *haripāṭha.* Dans HP 26. 4 *jñānadeva maunī, japamāḷa ātarī(ṃ)*, le *japa* intériorisé est proposé comme un idéal au bhakta, sans doute par analogie avec l'intériorisation du *mantra-japa* dans l'*ajapājapa* (cf. § 1.)[1]. Il n'est pas question de *bīja-mantra* mais l'invocation du Nom de Hari est elle-même un *mantra* infiniment puissant ; ainsi dans HP II. 3 a-b

hari uccāraṇī/ mātra pai agādha

« L'invocation (du nom) de Hari, voilà le mantra insondable[2]. »

(1) Dans la littérature de la bhakti médiévale, *antara* désigne habituellement le « cœur » ou le secret de l'âme L'inutilité relative du chapelet de bois, et la préférence pour le « chapelet de l'âme » est soulignee avec force par Kabīr dans la *Kabīr-granthāvalī*

Kabīr, mālā kātha kī, kahi samajhāvai tohi/
mana na phirāvai āpanā, kahā phirāvai mohi//
Kabīr, mālā mana kī, aura saṃsāri bhekha/
mālā paharyām hari milai, tau arahaṭa kai gali dekha//

« *Kabīr*, ton chapelet de bois t'admoneste ainsi
« Si tu ne fais pas tourner ton esprit, pourquoi me fais-tu tourner, moi ? »
Kabīr, le vrai chapelet est de l'esprit, tout le reste n'est que simulacre du monde,
S'il suffisait de porter un chapelet au cou pour trouver Hari, alors regarde la noria du puits ! »

K Gr 24, 5-6

(2) Ce mantra, sous la forme de *Rā-ma*, est le mantra propre du dieu Śiva, cf § 5

Dans HP 23. 3, Dñyāndev rejette comme inutile la pratique du Hatha-yoga qui consiste à « renverser les souffles » et à les bloquer à l'intérieur du corps en vue de parvenir à une totale immobilisation de l'esprit *(man)*: *man* devenu *unman*, permet au yogi d'accéder à l'état transcendant dit *unmani:* le Haripāṭh reprend ce terme au Haṭha-yoga en affirmant que cet état sublime peut être atteint bien plus efficacement par la seule pratique du Nom ; ainsi dans HP 16. 2 a-b .

rāmakṛṣṇanāme(ṃ)/ unmanī sādhilī

« Par le Nom de Rāmakṛṣṇa on obtient l'état d'*unmani* »

Les yogi rejettent l'autorité du Veda en tant que *pramāṇa* « preuve » ou « témoin » de la Réalité suprême ; ils lui substituent l'expérience mystique *anubhava*, expérience intérieure, ineffable, mais conditionnée par l'enseignement du Guru, qui est lui-même le *pramāṇa.* De même, le Haripāth rejette le témoignage du Veda, dans 25. 3 a-b :

tethile pramāna/ neṇave vedāsī

« Les Veda même ignorent son *pramāṇa*... »

et affirme que l'« Expérience » ne peut être atteinte sans le Guru : *guruvīṇa anubhava, kaisā caḍhe* (5. 2). En ce qui concerne l'« expérience » elle-même, elle est conçue comme une expérience de parfaite non-dualité *(advaita);* pour la décrire, le Haripāṭh emprunte à la littérature yogique l'image du camphre et de sa flamme, l'un se résorbant dans l'autre et tous deux disparaissant en même temps (6. 2-3).

Il est clair que l'auteur du Haripāth considère la pratique de l'invocation du Nom de Hari comme une forme supérieure (parce que plus efficace) de yoga, en vue de l'obtention de la *siddhi* qui est définie comme *haricī samādhi*, « la *samādhi* en Hari » (13. 1 a) : cette *samādhi* est une victoire définitive sur la dualité (*dvaitabuddhi* 13. 1 d) et un état de parfaite béatitude et non-différenciation *samasukha*, correspondant au *mahasukha* des yogi Pour parler de cet état bienheureux, où toute différenciation s'abolit, le Haripāṭh emploie les termes yogiques tels que *samarasa* (11. 2 b) et *samabuddhi* (15. 2 d). La prétention des yogi à l'immortalité corporelle est rejetée (8 4 c-d) mais le bhakta qui suit la voie du *hari-pāṭha* met en fuite Kalikāl et Yama, qui symbolisent à la fois la mort et les tourments de l'âge Kali (14. 1 c-d ; 25. 2 c-d ; 19. 4 c-d) ; finalement l'invocation du Nom de Hari est comparée au *saṃjīvana*, la plante magique qui ressuscite les morts et dont les yogi prétendent détenir le secret ; *samādhisājīvana haripāṭha* (27. 6).

Il ressort de cette analyse que la condamnation du yoga, dans le Haripāth, concerne ses pratiques, plutôt que ses présupposés ou ses buts : l'auteur du Haripāṭh est influencé par les conceptions du yoga tantrique, si largement répandues au moyen âge, en particulier par

les Gorakhnāthī ; il cherche donc à intégrer à sa synthèse certaines notions yogiques, pour mieux supplanter la voie du yoga : il s'agit de montrer que le *haripāṭha* ou *harināmakīrtana* est en réalité une forme supérieure de yoga, le moyen de parvenir par une voie plus facile et plus sûre à cette immortalité, à cet état de béatitude transcendante qui est le but poursuivi par les yogi

§ 9. Nivrtti et la religion du Nom.

L'auteur du Haripāth se réclame à quatre reprises de Nivrtti ou Nivṛttidev, sans pourtant déclarer explicitement que celui-ci est son Guru. Dans HP 12. 4 et 17 4 le poète déclare que Nivrtti lui a mis dans la main le « trésor » ou la « sagesse » qui est le Nom divin. Dans HP 22. 4, Dñyāndev dit qu'il a demandé à Nivṛtti son opinion sur la valeur du Nom divin — et ce dernier a déclaré sans ambages que « le Nom dépasse la voûte du ciel ». Dans HP 27 6, c'est-à-dire dans le dernier ovī de la séquence, le poète déclare que l'efficacité du *haripātha* en tant que voie vers la Délivrance est garantie par le « témoignage de Nivrttidev »

On peut en inférer que Nivrtti ou Nivṛttidev était le guru de Dñyāndev — sinon directement, au moins en tant que chef de sa lignée spirituelle C'est à Nivrtti et à lui seul que l'auteur du Haripāṭh attribue la révélation de la « religion du Nom » dont le Haripāth est l'expression . c'est sur le seul *pramāna* de Nivṛtti, et, à travers lui, du dieu ascète Śiva, que ce culte est basé Ce Nivrtti, désigné comme initiateur de la religion du Nom, ne peut guère être un autre personnage que le Nivrttināth de la secte des Gorakhnāthī, qui fut aussi le Guru de Dñyāneśvar, auteur de la Dñyāneśvarī. L'auteur du Haripāṭh, s'il ne s'identifie pas à Dñyāneśvar, se situe au moins dans la même lignée, puisqu'il se réclame, lui aussi, du célèbre Nivṛtti.

Il serait intéressant de pouvoir serrer de plus près le personnage de ce Nivrtti, auquel Dñyāneśvar n'hésite pas à attribuer la paternité spirituelle de ses deux œuvres majeures, l'Amrtānubhav et la Dñyāneśvarī. Dans l'Amrtānubhav, œuvre purement sivaite, Nivṛtti apparaît comme un descendant du grand Yogi Gorakhnāth , il est aussi le « Satguru » adoré par Dñyāneśvar comme sa divinité suprême, au-dessus du couple divin Śiva-Śakti (cf. *Amrt* 11 6) ; dans la Dñyāneśvarī, il est dit guru et « père » de Dñyāneśvar à qui il a inspiré de composer ce fameux commentaire sur la Bhagavad-Gītā : mais c'est Kṛṣṇa lui-même et non Śiva ou Nivrtti, qui est l'objet de la bhakti de Dñyāneśvar. Dans le Haripāth, c'est le Nom divin « Rāmakṛṣṇa, Hari » qui est objet de bhakti, et Nivṛtti apparaît comme celui qui a révélé ce « Nom » et tracé la voie de l'invocation du Nom divin. Dans les abhanga signés de « Dñyāndev », enfin, Nivrtti apparaît comme le Guru dont la grâce confère la bhakti de Hari

Il semble donc que la tradition marathe reconnaisse en Nivṛtti — dont on peut supposer, d'après le témoignage de la Dñyāneśvarī et de l'Amṛtānubhav qu'il vécut dans la seconde moitié du XIIIe siècle —

celui qui opéra la jonction entre la tradition sivaïte des Gorakhnāthī et la bhakti vishnouite ou plus exactement krishnaïte. Pour l'auteur de la Dñyāneśvarī, dont on sait qu'il fut d'abord sivaïte, ce passage a dû s'effectuer à travers le culte yogique du *Satguru*, identique au Brahman-Ātman, dont Kṛṣṇa, le chantre de la Bhagavad-Gītā, est la manifestation visible, devenu ainsi lui-même objet suprême de bhakti ; secondairement, la bhakti de Dñyāneśvar s'adresse au Nom « soit śaiva, soit vaiṣṇava », autre hypostase de l'Être suprême (cf. *supra*, § 2).

Un phénomène analogue de jonction entre le yoga tantrique (sivaïte) et la dévotion krishnaïte s'est opéré dans le centre et le sud du pays marathe au XIIe siècle (donc un siècle ou deux avant Dñyāneśvar) avec la secte secrète des « Manbhau » *(mahānubhava*, ceux qui ont fait la « grande Expérience », *anubhava)*, secte dont le fondateur mythique est le sage Dattātreya et le fondateur historique Cakradhara[1]. Les origines de la secte restent assez mystérieuses ; elle semble apparentée à la secte sivaïte des Vīra-Śaiva ou Lingāyat du sud Maharashtra et du Mysore d'une part, et avec la secte des Gorakhnāthī du Nord d'autre part[2] — mais ces deux dernières sont sivaïtes, tandis que les Manbhau ne reconnaissent d'autre divinité que Krsṇa et Dattātreya, considéré comme la manifestation de la triple divinité, Brahma-Viṣnu-Śiva Outre leur propre littérature en vieux marāṭhī, les Manbhau ont pour principal texte sacré la Bhagavad-Gīta. Certains auteurs ont cherché à déceler une influence des Manbhau sur l'auteur de la Dñyāneśvarī Si le rapport entre les Manbhau et les premiers vaiṣnava du pays marathe reste incertain, on peut distinguer en tous cas une convergence assez remarquable · dans les deux cas, le passage du yoga tantrique à la bhakti krishnaïte s'est opéré dans un contexte de pur *advaita* et à travers la dévotion yogique au Satguru, représenté chez les Manbhau par Kṛṣna et Dattātreya et chez Dñyāneśvar par le seul Krsna, bien que Nivṛtti soit représenté dans l'Amrtānubhava comme un Guru divin supérieur au couple Śiva-śakti

Le témoignage du Haripāṭh, qui ne fait aucune allusion à la Bhagavad-Gītā, mais se réfère essentiellement aux pratiques yogiques et au kīrtana vaisnava, suggère qu'au niveau populaire — et sans doute à une époque plus tardive — le passage du sivaïsme tantrique au krishnaïsme s'est opéré principalement à travers le culte du Nom, essentiellement le culte du nom de « Rāma », censé être le *japa* du grand dieu Śiva et sa « respiration ». Mais le nom Rāma est alors

(1) J N. FARQUHAR *Outline*, consacre trois paragraphes a la secte des Manbhau (§ 293-5) ; leur culte a été étudié par V L BHAVE, *Mahārāstra Sārasvat* et S Y DESHPANDE, *Mahānubhavīya marāthī vānmaya*, cf Bibliographie, § 10 2 et § 13 10

(2) Cf MASTER, *G O M*, p 7 « He (Cakradhara) was a devotee of Krsna and it is not unlikely that, like Jñānadeva, he was a follower of the Nātha cult, and indeed a *caupadī* in mixed Marāthī and Gujarāti or Hindī attributed to him is adressed to Goraksa , cf Y. K DESHPANDE, *Mahānubhāvīya Marāthī vangmaya*

compris comme l'un des noms du grand dieu Viṣṇu-Hari, dont le héros humain Kṛṣṇa apparaît, dans la perspective vishnouite, comme un *pūrṇa-avatāra:* ici encore c'est l'enseignement de Nivṛtti qui fournit référence et « preuve » dans l'un et l'autre cas, la référence à Nivṛtti suggère que ce personnage — inconnu à la tradition des Nāth du nord de l'Inde[1] — a pu être au pays marathe (vraisemblablement à Tryambak) l'initiateur d'une certaine forme de bhakti krishnaïte associée aux conceptions sivaïtes qui étaient celles des Nāth Yogī, fortement opposés aux pratiques idolâtres et partisans décidés de l'*advaita.* Le culte du Satguru et celui du Nom divin ont frayé, en quelque sorte, une voie de passage au krishnaisme, et, à travers lui, au vishnouisme déjà dominant dans le sud de l'Inde à partir du IXe siècle. Peut-être est-ce à ce Nivṛtti, qu'il faut attribuer les formes assez particulières que prit le krishnaïsme au pays marathe antérieurement à la généralisation du culte de Viṭhobā, forme canaraise de Viṣṇu, qui devait prendre à Paṇḍharpūr la place du dieu Śiva, avant d'être lui-même considéré comme une forme de Kṛṣṇa-Gopāl.

§ 10. Composition du Haripāṭh.

Nous avons vu que le Haripāṭh, qui ne sait rien du culte de Viṭhobā, contient plusieurs références à des croyances proprement vishnouites : ces croyances paraissent néanmoins en contradiction avec la tendance fortement moniste qui se dégage de l'ensemble . on peut penser qu'à l'époque de la composition du Haripāṭh, la « religion du Nom », héritée du grand Nivṛtti, avait déjà subi l'influence des croyances vishnouites relatives à la forme propre de Viṣṇu « à quatre bras », à la félicité du Vaikuṇṭha en compagnie de Viṣṇu-Hari, aux mérites qui assurent le ciel de Viṣṇu au dévot et à ses ancêtres (cf. *supra*, § 6). Il pourrait s'agir d'une simple contamination ou d'un compromis maladroit entre le monisme hérité de la tradition yogique et les croyances populaires.

Une autre explication est cependant possible : il se pourrait que le Haripāṭh ait été composé en deux temps. Nous avons vu plus haut (ch. II, § 5) que, du point de vue métrique une partie du Haripāṭh (un peu moins de la moitié) était composée d'ovī « parfaits » à 3 rimes, le reste étant composé, en grande majorité, d'ovī imparfaits La partie

(1) Plusieurs œuvres du yoga tantrique donnent une liste de neuf *Nāth* et quatre-vingt-quatre *Siddha (sahajīya)* mais les deux listes se recouvrent souvent, les Nāth étant volontiers rangés parmi les Siddha , cf H P Dvivedi, *Nāth Sampradāy,* Hindustani Academy, Allahabad 1950, pp 24 ff Dans le *Yoga-sampradāya-viskrti,* les « neuf Nāth » sont donnés pour des avatāra des « neuf Nārāyana » Gahinī est nommé en second, après Matsyendra et avant Jvālendra (Jālandhara), il n'apparaît pas dans les autres listes , quant à Nivrtti, il n'apparaît nulle part, pas même dans la liste des soixante-seize Nāth trouvée par H. P. Dvivedi dans le *Varnaratnākara* (ms n° 48/34 Asiatic Society of Bengal, Calcutta) Nulle part il n'est question de Nivṛttināth en dehors de la Dñyāneśvarī et de la tradition marathe qui se réclame de lui.

composée en ovī parfaits, à savoir les sept premières strophes et les strophes 18, 19, 24, 27 est d'un style plus simple et plus concis — et ne contient quasiment pas d'allusion au vishouisme sectaire ; les sept premières strophes insistent fortement sur le caractère *advaita* de la religion du Nom ; les autres insistent davantage sur la valeur du *kīrtana* et sa supériorité sur les pratiques de la dévotion vishnouite, telle que vœux, pèlerinages, etc. ; quant à la dernière strophe (27), elle ne fait guère que reprendre l'affirmation contenue dans les 7 premières. Ces anomalies, et les répétitions fréquentes, suggèrent la possibilité d'un remaniement : la première rédaction du Haripāṭh aurait comporté simplement l'affirmation de la toute-puissance de l'invocation du Nom, dans un contexte *advaita*. ce Nom équivalant, à lui tout seul, à toutes les pratiques yogiques les rend inutiles ainsi que le *pāṭha* védique ; une deuxième rédaction nettement plus tardive, aurait développé ce thème, en insistant sur la valeur supérieure de l'invocation du Nom par rapport aux pratiques courantes du vishnouisme et en affirmant que le « Nom » devait se substituer à ces pratiques puisqu'il suffisait à lui seul, et pourvu que l'invocation fût imprégnée de *bhāva-bhakti*, à assurer tous les genres de béatitude que le vishnouisme promet aux dévots de Viṣṇu-Hari · c'est alors que la séquence du Haripāṭh aurait pris sa dimension nouvelle, les 108 *ovī* correspondant aux 108 grains du *japamālā* vishnouite.

En tous cas, tel qu'il se présente actuellement, le Haripāṭh, dans son contenu comme dans sa forme (bien qu'altérée par une transmission défectueuse), représente sans nul doute une forme archaïque de composition populaire, encore imprégnée de conceptions yogiques ; il est certainement antérieur à l'ensemble de la littérature des abhanga vishnouites et ne peut se comparer qu'à certains poèmes attribués au premier Nāmdev, à Kābīr et aux plus anciens poètes « Sant » ; le Haripāṭh est le précieux témoin d'un certain type de littérature populaire vaiṣnava en langue vernaculaire, disparue sans doute parce que non-écrite, parente de la littérature des Siddha et des Nāth Yogī de l'Inde du Nord et des Manbhau au Maharashtra[1] C'est à Nivṛtti, personnage mystérieux comme le Rāmānanda du Nord, que la tradition marathe unanime attribue le passage du sivaïsme tantrique au vishnouisme La Dñyāneśvarī, œuvre savante, nous montre ce passage s'effectuant par l'identification de Kṛṣna-Vāsudeva, le chantre divin de la Bhagavad-Gītā, avec le « Satguru », dans un contexte advaita. Le Haripāṭh témoigne qu'au niveau des croyances populaires, c'est le culte du Nom divin, essentiellement du Nom de Rāma, puis d'autres noms « vaiṣnava », qui a fait le lien entre les notions héritées du sivaisme tantrique et le *kīrtana* vaisnava

BIBLIOGRAPHIE

§ 1. *Travaux bibliographiques*

1. DATE, S. G., *Marāṭhī grantha-sūci* I (1800-1937), Un. of Poona, Poona 1943 ; II (1938-1950), Poona 1961.
2. GAVASKAR, S. A., *Marāṭhī dolāmudritē* (Ouvrages lithographiés en marāṭhī), Bombay 2e éd. 1961
3. PETHE, Madhusudan, *Jñānadeva vangmaya sūcī*, Poona 1968.

§ 2. *Éditions lithographiées du Haripāth*

1. *Jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga*, 2e éd. (?), Ganapat Krishnaji Press, Bombay 1843, 17 pp. (Gav. nº 101).
2. *Jñānadevakrta haripāṭha*, éd. S. Amarapurkar, Jñānadarpana Press, Bombay 1860, 14 pp. (Gav nº 523)
3. *Jñānadevakrta Haripāṭhāce abhanga*, Agnihotra Press, Poona 1863, 14 pp. (Gav nº 651).
4 *Haripāṭhāce abhanga* Jñānacaksu Press, Poona 1866, 13 pp. (*sarkārī yādi*[1], Feb. 1869).
5 *Haripāṭha*, Māreshvar Press, Poona 1868, 9 pp (*sarkārī yādī*, 1868)
6. *Jñānadevakṛta haripāṭha*, Hari Vinayak Press, Poona 1870, 23 pp. (*sarkari yadi*, Dec. 1870)
7. *Jñānadevācī gāthā*, éd. B. R. GODBOLE, Jagaddhitecchu Press, Poona Śa. 1799 [1877].
8 *Atha jñānadevakṛta haripāthāce abhanga*, éd. R S GONDALEKAR, Jagaddhitecchu Press, Poona 1879, 16 pp. (*sarkārī yādī*, March 1879).
9. *Jñānadevakrta haripāthāce abhanga*, éd N A. GODBOLE, Vrtta Prasāraka Press, Poona 1881 (*sarkārī yādī*, Sept. 1881).
10. *Atha jñānadevakṛta haripāṭha*, éd. Jagannāth RAMCANDRA, Jagmitra Press, Bombay 1885 (*sarkārī yādī*, Dec. 1885).

(1) Liste officielle des publications de l'année

Il semble que cette dernière édition soit la dernière édition lithographiée datée, la plus ancienne édition typographiée datant de 1871, cf. *infra*.

Autres éditions lithographiées non-datées :

11. *Jñānadevakṛta haripātha*, éd. R. R. Solankar, Granthavardhanak Press, Poona, 16 pp., s d

12. *Śrī jñānadevakṛta haripāṭha abhanga*, Dīkṣit Patvardhan Press, Poona., s.d.

On peut ajouter à cette liste une édition lithographiée des *gāthā* de Dñyāndev et d'autres poètes signalée par Date, *op cit.*, I, p. 518 :

13. *Jñānadevācī gāthā*, éd. R. B. Godbole et R. S. Gondalekar, Jadaddhitecchu Press, Poona, Śa. 1799 [1877][1].

§ 3. *Éditions typographiées du Haripāth*

A : Éditions anciennes (1871-1907)

1. *Jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga*, Ganapat Krishnaji Press, Bombay 1871, 26 pp. (*sarkārī yādī*, Dec. 1871).

2. *Jñānadevakṛta haripāṭhāce abhanga*, ed. Vitthal Sakharam, Agnihotra Press, Poona 1873.

3. *Jñānadevakṛta haripāṭha*. ed. G. V. Patkar, Vicāradarśaka Press, Malvan 1882, 16 pp.

4. *Śrī Haripāṭha or « Verses in praise of Hari »*, by Dñyāndev, éd. R. S. Gondalekar, Jagaddhitecchu Press, Poona 1882, 29 pp. (2e éd. 1883).

5. *Jñānadevācī gatha*, ed. R. B Godbole et R. S. Gondhalekar, Jagaddhitecchu Press, Poona Śa. 1813 [1901] (Réimpression de l'édition lithographiée de 1877, cf. § 2, nº 13)

Cette édition a été plusieurs fois réimprimée entre 1900 et 1912 Elle contient aussi des abhanga de Nivrtti, Sopan et Muktabāī.

6. *Jñāneśvaramahārājyācya abhangācī gāthā*, éd G. N Datar, Bombay 1906.

(Les abhanga attribués à « Jñānesvar-mahārāj »[2] sont rangés par sujet ; le Haripāṭh (27 abhanga) est trouvé pp. 107-112).

(1) Il semble qu'il s'agisse d'une édition distincte de 7 Les deux éditions sont mentionnées séparément par Date, *op. cit.*, p 218 et 219 L'édition de Godbole et Gondalekar inclut, avec les « gāthā » de Dnyāndev, des poèmes attribués à Nivṛtti, Sopān et Muktabāī

(2) C'est dans cette édition de Datar que l'auteur du Haripāṭha est pour la première fois désigné sous le titre de « *Jñāneśvar Mahārāj* », titre repris ensuite par V. Jog (B. 9) et Avate, 3e éd 1923 (B 11) ; la 1re éd. de Avate était intitulée *Jñānadevakṛta haripātha* (A. 7)

7. *Jñānadevakrta haripāṭha*, éd. T. H. AVATE, Indira Press, Poona Śa. 1829 [1907], 6 pp. (28 abhanga). (Nombreuses réimpressions à partir de 1907)[1] ; 3e édition Śa. 1854 [1923].

Ces trois éditions, GODBOLE-GONDHALEKAR, DATAR et AVATE donnent un texte presque identique. Toutes trois sont basées sur les éditions lithographiées antérieures, en particulier sur celles de GODBOLE et GONDHALEKAR (cf. *supra* § 2, nos 7 et 13) ; DATAR est le seul à noter quelques rares variantes. Il se distingue de GODBOLE-GONDHALEKAR principalement en ce qu'il supprime l'ovī 4 de la strophe 27 (*nāmamātra japa..)*, un des 4 ovī que nous considérons comme interpolés, cf. Introd. 11, § 5) ; AVATE reprend le texte de GONDHALEKAR et DATAR en y introduisant quelques retouches.

B. Éditions postérieures

9. *Śrī jñāneśvaramahārājakrta haripāṭha va cāngadeva-pāsaṣṭi*, éd. Visnubuva JOG, Poona 1919 (Texte et paraphrase en marāṭhī moderne).

10. *Sārtha śrīpañcaratnaharipāṭha va Cangadeva-pāsaṣṭi*, éd. V. G. NADKARNI, 1922 (5e éd 1958).

11. *Śrī Jñāneśvaramahārāja yācyā abhangācī gāthā*, éd. T. H. AVATE, 3e éd Śa. 1845 (1923). [Édition standard]

12 *Śrī Jñāneśvaramahārājācī gāthā*, éd. T. N. PANGAL, Poona 1927

13. *Jñāneśvarācī prabhāvaḷe*, éd L. R. PANGARKAR, Poona 1928.

(Anthologie des œuvres de Jñānesvar et des poètes de son école, avec quelques notes et introduction en marāṭhī. Le Haripāṭh se trouve pp 273-279, en tête de la série des abhanga des saints marathes.)

14. *Premāmrta arthāt śrījñāneśvaramahārājācya haripāṭhace bhāvārtha nirūpaṇa*, M. S. SANJHGIRI, Bombay 1929.

Le *Premāmrta* de SANJHGIRI contient le premier commentaire du Haripāṭh en marāthī moderne).

15. *Jñāneśvarāce haripāṭhāce abhanga*, éd. G. R. DHADAPHALE, Poona 1930. (Avec une intéressante paraphrase en marāṭhī moderne).

16. *Śrījñānadevakrta haripāṭha abhanga va pāṇḍurangāsṭaka*, éd. B. N TATHE, Poona 1930

17. *Jñānadevakrta haripāṭhāce abhanga va pandharapuranātha*, éd V. PATHAK, Poona 1931.

18. *Jñāneśvaramahārāja yācī sārtha gāthā*, éd. M N. JOSHI et V N. JOSHI dit SAKHARE, 2 vol., Alandi 1934

(1) Les réimpressions ne comptent plus que 27 abhanga

(Cette importante édition inclut le texte et la paraphrase en marāṭhī moderne de tous les abhanga attribués à Dñyānesvar ; le Haripāṭh occupe les pp. 41-52)

19. *Śrījñāneśvaramahārāja yāce samagra grantha*, éd B. R. Karva, 2 vol., Nasik 1935.

A partir de 1940, on trouve de très nombreuses réimpressions des éditions antérieures (en particulier Jog, Avate, Sakhare), parfois accompagnées d'introductions nouvelles, ainsi ·

20. *Sārtha haripāṭha*, éd. V. Jog (cf. *supra*, nº 9), Introd. S. V Dandekar, Poona, s. d

On trouve encore quelques autres éditions avec commentaire, telles que ·

21. *Jñāneśvaramahārāja sārtha haripāṭha*, éd. B Khambete, Poona 1959.

La plupart de ces éditions modernes sont des éditions populaires à très bas prix (« éditions de bazar ») ; telles sont les éditions de Ananta Maharaj, Khandavarkar, Gulab Rao Maharaj, M D Dhariya, R. T. Yadav, etc Il n'est guère possible de les recenser toutes Leur nombre témoigne pourtant de l'extraordinaire popularité du texte. Toutes, ou presque toutes font suivre le Haripāṭh d'une ou plusieurs *āratī* (cf. Introd., ch 2, § 2).

Nombre de ces éditions populaires associent en outre le Haripāth avec tel ou tel autre poème religieux fréquemment psalmodié dans les assemblées des Vārakarī, que ce texte soit ou non attribué à Dñyānesvar C'était déjà le cas dans l'édition de V. Jog, citée plus haut (nº 9) qui fait suivre le Haripāth du Cāngdev-pāsasti. On peut citer encore :

22 *Haripāṭha, sāmpradāyika haripātha bhajana*, éd. G S. Rahirkar, Poona 1949 (Inclut, outre le Haripāth, un certain nombre d'abhanga attribués à Nāmdev et à Tukārām)

23. *Sārtha haripātha va ciramjīva-pada*, éd B V N. Joshi, dit Sakhare, et R. T Yadav, Kolhapur, 3e éd Śa 1876 (1954) (Inclut, outre le Haripāṭh, le *Ciramjīva-pada*, attribué au poète Eknāth)

24. *Sārtha haripātha, ciramjīva-pada, madalāsā abhanga*, éd S Savant Belgaum, s d.

25 *Jñānadeva tehattiśī*, éd. R G Kelkar dit « Dasaram », Sangli 1952.

26 *Jñānadevacarita, sārtha haripāṭha, sārtha ciraṃjīva-pada va catuḥślokī bhāgavata*, éd. S G Tapamali, Acalpur 1958.

27. *Haripāṭhāce abhanga ciramjīva-pada-saha*, éd B. L. Pathak, Bombay 1862.

Un volume particulièrement populaire est un recueil d'hymnes dévotionnels des Vārakarī, incluant, bien sûr, le Haripāṭh :

28. *Vārakarī bhajana-sangraha*, éd S. V. DANDEKAR, Poona, s. d. (constamment réimprimé).

On trouve aussi des recueils populaires contenant plusieurs « Haripāṭh » attribués à divers saints, outre celui de Dñyāndev (cf. Introd., ch. I, § 2), tel que le recueil de V. N. NADKARNI (cf. *supra*, § 3, B 10), et aussi :

29 *Pañcaratna haripāṭha*, éd. P. B. PATHAK & Co., Poona, s. d. (Inclut cinq « Haripāṭh » attribués respectivement à Dñyāndev, Eknāth, Nāmdev, Nivṛtti et Tukārām)

30 *Śrīśankarācaryakrta haripāṭha*, *śrījñānadevakrta haripāṭha*, *śrīrāmadāsakrta haripāṭha*, éd. D K. LIMAYE Poona, s. d. (Inclut les « Haripāṭh » de Śankarācarya, Dñāndev et Rāmdās)

§ 4 *Commentaires du Haripāṭh*

1 *Premāmrta* par M S. SANJHGIRI, 1929 (cf *supra* § 3, n° 14).

2. *Haripāṭha-dīpīkā* par P. S. SUBANDHA, Poona 1942.

3. *Haripātha-rahasya* par B M. PANDITA, Introd par S V. DANDEKAR, Poona 1954.

4. *Jñāneśvara-haripāṭhācē spaṣṭīkaraṇa* par L. V. PARULEKAR, Introd. par KANE et S V. DANDEKAR, Poona 1954.

5 *Haripāṭha-vivaraṇa*, *bhaktiśāstra* par D M. DEGALURKAR, Poona 1959.

6 *Jñāneśācā sandeśa* par V. G PAI, 1962 (Inclut « *Haripāṭhaca-vivarana*).

7. *Haripāṭha-praveśa* par SANTARAM Maharaj, 1964.

8 *Haripāṭha-abhyāsa*, *adhyātmopaniṣad* par V. C. KELKAR, Sangli 1965 (Contient une Introduction par Kaka Saheb TULPULE sur la « Religion du Nom » dans le Haripāth)

Les trois commentaires les plus importants sont *Haripāṭha-dīpikā* [*H P D*], *Haripātha-rahasya* [*H P D.*] et *Haripāṭha-vivarana* [*H P.V.*]

§ 5 *Traductions du Haripāṭh*

a) Sanscrit.

1. *Śrī jñāneśvara-haripāṭha*, *samskrtam padyamayam bhāvārthatmakaṃ rūpāntaram* par V. V. KALE, Poona 1963.

b) Hindi.

Deux éditions populaires du Haripāṭh (dont les auteurs sont du Gujarat) font suivre chaque abhanga du Haripāth d'une paraphrase en Hindi moderne :

2 *Sārtha haripāṭha*, éd. R. G PATIL s. d

3 *Haripāṭha*, éd. R. A. MEHTA, s. d.

c) Anglais.

4. *Dnyaneshwar's Haripath or « the Call to Prayer »* dans EDWARDS, J. F. : *Dnyaneswar, the Outcast Brahmin* (cf. *infra* § 11, nº 7).

La traduction anglaise d'EDWARDS, qui est assez faible et approximative, n'est pas originale. L'auteur déclare en effet (p. 276) : « Our own contribution has been limited to weaving together the translations made by Dr. J. ABBOTT and Pandit GODBOLE ». — Nous n'avons malheureusement pas pu retrouver ces traductions.

§ 6. *Dictionnaires Marāṭhī (et comparatifs)*

1. DATE, Y. T., *Mahārāṣṭra śabda-kośa*, Poona 1863.
2. MOLESWORTH, J. T. and CANDY, *A Dictionary of Marathi and English*, Bombay 1857 [*D.M.E.*].
3. RAJWADE, V. K., *Marāṭhī dhātu-kośa*, Dhulia Śa. 1859 (1931).
4. TURNER, R. L., *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*, London 1931.
5. MAHARASTRA KOSA-MANDALA, *Mahārāṣṭra śabda-kośa* (7 vol. & Suppl.), Poona 1932-38 et 1950.
6. KULKARNI, K. P , *Marāṭhī vyutpattikośa*, Bombay 1959.
7. TURNER, R. L., *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford 1966.
8. KATRE, S. M., *A Comparative Glossary of Konkani*, Calcutta Oriental Journal, vol. 2, nº 1, Oct. 1934.

§ 7. *Langue marāṭhī (principaux travaux)*

1. GRIERSON, G. A., *Linguistic Survey of India*, vol. VI-VIII, 1903-1928 [*L.S.I.*].
2. GRIERSON, G. A., *On the Phonology of the modern Indo-Aryan vernaculars*, ZDMG XLIX, pp. 393-421.
3. BEAMES, J., *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages in India*, 3 vol., 1872-79
4. HOERNLE, A., *A Comparative Grammar of the Gaudian Languages*, London 1880.
5. BLOCH, J , *La formation de la langue marathe*, Paris 1920 (trad. marāṭhī par V. G PARANJPE, Poona 1941) [*L.M.*]
6. KONOW, S., *Mahārāṣṭri and Marāṭhī*, IA 32, pp. 180 ff.

Autres travaux importants ayant trait à la langue marāṭhī :

7. TURNER, R. L., *Gujarātī Phonology*, JRAS 1921, pp. 329-65, 505-44.
8. BLOCH, *L'Indo-aryen des Veda aux temps modernes*, Paris 1934 (trad. angl. et révision par A. MASTER, Paris 1965).
9. KATRE, S. M., *The formation of Koṅkanī*, Bombay 1942.

§ 8. *Vieux Marāthī (principaux travaux)*

1. Rajwade, V. K., *Jñāneśvarītila marāṭhī bhāṣecē vyākaraṇa*, Dhulia Śa. 1831 (1903).
2. Doderet, W., *Grammar of the Jñāneśvarī* BSOS IV, pp. 543 ff. [*G.J.*].
3. Damle, M K., *Śāstrīya marāthī vyākaraṇa*, Bombay 1925.
4. Tulpule, S. G., *Yādavakalīna marāṭhī bhāṣā*, Bombay 1942.
5. Panse, M. G., *Linguistic peculiarities of the Jñāneśvarī*, Poona 1953. [*L.P.J.*]. (Inclut un *Index verborum* de la Dñyāneśvarī, se référant au ms. dit « Viprā », cf. Introd , ch II, § 3).
6. Velinkar, R. N., *Jñāneśvarīcē śabda-bhāṇdāra*, Bombay 1959.
7. Tulpule, S. G., *An Old Marāṭhī Reader*, Poona 1960 [*O.M.R.*].
8. Master, A., *A Grammar of Old Marāṭhī*, Oxford 1964 [*G.O.M.*]
9. Nene, H. N., *Jñāneśvarikālīna marāṭhī va Jñāneśvarīcē vyākaraṇa* dans « Jñāneśvar Darśan », pp. 29 ff.

§ 9. *Prosodie marāṭhī*

1. Rajwade, V. K , *Marāṭhī chaṇda*, Poona 1926.
2. Vekankar, H D. *Apabhramśa and marāṭhī metres*, New IA, I (1938-39), pp. 215 ff
3. Kulkarni, V. M , *Vṛttē va alamkāra*, Poona 1942.

§ 10. *Littérature marāthī (principaux travaux)*

1. Macnicoln, Nicol, *Psalms of Maratha saints*, Calcutta 1919
2. Bhave, V. L , *Mahārāṣṭra sārasvat*, 1re éd. Kolhapur 1893 ; 5e éd. 1963.
3. Patwardahn, W. B., *Wilson Philological Lectures*, Poona 1917.
4. Nadkarni, M. K , *A Short History of Marathi Literature*, Baroda 1921.
5. Pangarkar, L. R , *Marāthī vāngmaya itihāsa, Jñāneśvara-nāmadevācā kāla*, Bombay 1932.
6. *Mahārāṣṭra jñāna-kośa*, éd. Ketkar Pt XX, Poona 1929.

§ 11. *Dñyāneśvar et Dñyāndev*

1. Gondalekar, R. S., *Nāmadevakrta jñānadevacyā samādhice abhanga* (lithogr.) Jagaddhitecchu Press, Poona 1871.
2. Bharadvaj, R., *Jñānadeva va jñāneśvara* (coll. art. publiés dans « Sudhārak » 1898-99), Poona 1931.

3. BHINGARKAR. R , *Jñāneśvara yāca kālanirnaya va saṃksıpta caritra, bharadvājās uttara*, Poona s. d

4. PATWARDHAN, *Wılson...*, cf. *supra*, § 10, n° 3.

5 NATESAN, *Shri Dnyaneshwar, a sketch of his life and teachings*, Madras 1918.

6 DHANESHWAR, J. D., *Jñānadeva kī jñāneśvara?*, « Jñānesvar » D 11, 1, pp. 194 ff.

7. EDWARDS, F. J., *Dñyāneshwar, the outcast Brahmin*, Poona 1941.

8. DANDEKAR, S V., *Śrī Jñānadeva*, Poona 1941.

9. *Śrī jñaneśvara-darśana* (ouvrage collectıf), ıntrod. par S. V. DANDEKAR, 2 vol.

10. BAHIRAT, B. P., *The philosophy of Jñānadeva*, Pandharpur 1956.

11 LONDHE, D. G., *The Philosophy of Jñānadeva*, Proc. of the Indian Phılos. Congress, 1926, pp. 297 ff.

12. KULKARNI, P D., *Were Jñāneśvara and Nāmadeva contemporaries?* ABORI VI Pt 2 (1925), pp. 67 ff.

13. DESHPANDE, Y. K., *Śrī Jñāneśvara āṇi mahānubhava*, « Jñānesvar Darśan » I, pp. 199 ff.

14. MIRIKAR, N. Y., *Jñāneśvarācā nātha-pantha*, « Jñānesvar Darśan » I, pp 40 ff.

15. RANADE, R. D., *Jñāneśvara āni hindi santa-kavi*, « Prasād » Aug. 1947.

§ 12 *Le Haripāṭh et les abhanga*

(Éditıons, Commentaires, Traductions, cf *supra*, §§ 2-5)

1. GAJENDRAKAR, K. V., *Śrī Jñāneśvaramahārājāce abhanga*, « Jñanesvar Darśan » I, pp. 307 ss

2. GAYKAIVARI, G. R., *Śrī jñānadevāciyā haripāṭhatila śikavanē*, « Jñānesvar Darśan » II, pp. 276 ff.

3. PANGARKAR, L R., *Haripāṭhāce abhanga*, « Mumukṣu » March 1932, pp. 4 ff.

§ 13. *La Bhakti au Maharashtra et au Karnatak* (travaux importants)

1. MACNICOLN, Nicol, *Psalms ..*, cf. *supra*, § 10, n° 1.

2. RANADE, R. D., *Mysticism ın Maharashtra* (Hıstory of Indian Philosophy VII), Poona 1933

3. ABBOTT, J E. and GODBOLE, N. R., *Storıes of Indıan saints, an English translation of* MAHIPATI'S *Bhakta-vijaya* (« The Poet-saints of Maharashtra, n° 9), Poona 1933.

4. Stevenson, H , *An account of the Buddho-vaiṣnavas of the Deccan*, *JRAS* 1843, pp. 64 ff.

5. Dandekar, S. V., *Vārakarī panthā-cā itihāsa*, Poona, 1re ed. 1927.

6. Khare, G. P., *Śrī Viṭṭhala āni paṇḍharapūra*, Poona, 1re éd. 1938.

7. Tulpule, S. G., *Pañca santa-kavi*, Poona 1948.

8. Deleury, G , *The cult of Viṭhobā*, Poona 1960.

9. Sharma, Pandurang : plusieurs articles dans « Citramaya Jagat », 1922-23.

10 Deshpande, S. Y , *Mahānubhāvīya marāṭhī vāngmaya*, Yeotmal 1925.

11. Karmarkar, A. P., *A cultural history of Karnatak*, Dharwar 1947.

12. Karmarkar, A. P. & Kalamdani, N. B., *Mystic teachings of the Haridasas of Karnātak*, Dharwar 1939.

13. Ranade, R. D., *Mysticism in Karnatak.*

14. Bendre, V. C., *Dehū-darśana*, Poona 1951

TEXTE

॥ श्री ॥

[1]

देवाचिये[1] द्वारी । उभा क्षण[2]भरी ।
तेणे मुक्ती चारी[3] । साधियेल्या[4] ॥ १ ॥

हरी[5] मुखें[6] म्हणा । हरी मुखे म्हणा ।
पुण्याची गणना । कोण करी ॥ २ ॥

[7]असोनी संसारी । जिव्हे[8] वेग[9] करी ।
वेदशास्त्र उभारी । वाहे[10] सदा ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । व्यासाचिये[11] खुणे[12] ।
द्वारकेचे राणे[13] । पाडवा घरी ॥ ४ ॥

१. C, G, J, M –चिया; Av. –चिये. २. B, H, P क्षेग–; Av. क्षण–. ३. A चान्हि; D, F चन्हि; C, G, I, Q च्यारि, च्यारी; H, L च्यान्हि, च्यान्ही; P च्यारहि; Av. चारी. ४. B –येले; C, H, I, Q –यल्या; G –लिया; Av.–येल्या. ५. A, C, F, G, J, L, M, N, O हरि; I, K, Q हारि; D हारी; Av. हरि. ६. I, Q मुखि, मुखी; H मुख; Av. मुखें. ७. B, E, J, K, L, P, Q आ–; Av. अ–. ८. B –व्हो; Av.–व्हे. ९. N वेगु; Av. वेगु. १०. C *ibid.*; O बाहे; B राहे; P बहेर; H, I, K, Q वाह्मे; A, D, F, I, J, L, R बाह्य; M, N बाह्या; Av. बाह्या. ११. C, G –चिय; B, J– चिया; O –चीहि; Av. –चिये. १२. F, J, O, P, Q R –ण; B, P –गा; Av. –णे. १३. B, J, P, Q –चा रागा; Av. –चे राणे.

[2]

चहुवेदी जाण[1] । शडशास्त्री[2][3] कारण ।
अठराही[4][5] पुराण[6] । हरिसी[7] गाती ॥ १ ॥

मथुनी[8][9] नवनीता[10][11] । तैसे घे अनंता[12] ।
वाया वेर्थ[13] कथा । सांडी मार्ग[14] ॥ २ ॥

येक[15] हरी[16] आत्मा । जीवी-सिवी-समा[17][18] ।
वाया तु[19] दुर्गमा[20] । न घाली मन ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा[21] पाठ[22] । हरी[23] हा वैकुंठ[24] ।
भरला घनदाट[25] । हरी[26] दीसे[27] ॥ ४ ॥

१. D जाणा; H जान; L जाणे; Av. जाण. २. B, P शेड–; D, F, H, K, M, N साहि–(–ही); Q साई–; J साहा–; G सा–; O पड–; Av. साहि–. ३. B, G, J –स्त्र; K –स्त्रा; Av. –स्त्री. ४. B, F, I, J, K, L, P, Q आ–; Av. अ–. ५. G, H, I, K –ट; Av. –ठ. ६. A, D, J, L, Q–गे; C –न; M, N –गे; Av. –णें. ७. I, K, Q हारिसि (–सी); Av. हरिसी. ८. F, G, H, J, M, N, O मं–; Av. मं– ९. B, C, J –थो–; Av. –थू–. १०. F, G, J, Q –नि; Av. –नि. ११. C, H, K –त; Av. –ता. १२. J, K, L, P आ–; Av. अ–. १३. B, *ibid.*; C वर्थ; H व्येर्थ; ds tous les autres ms व्यर्थ; Av. व्यर्थ. १४. M, N –र्गु; Av. –र्गु. १५. M, N एक; Av. एक. १६. C, F, J, K, M, N, O, P, Q हरि; B हारी; Av. हरी. १७. K, L *ibid* ; J–सीवि; L, H, Q जीवसीव; G, P जीवसिवा; A, I, O जीवीशीवी; B –शीव; F, M, N, R –शिव; Av. शिव. १८. H, J, K समान; Av. समा. १९. M, N तू; Av. तूं. २०. A, B, D, F –म; Av. –मा. २१. B, C, D –व; Av. –वा. २२. B, G –ट; Av.–ठ. २३. C, I, P *ibid.*; B, C, F, G, H, K, L, M, N हरि; D, J, O हारि; Av. हरि. २४. A, H, J, P –ट; Av. –ठ. २५. A, B, D, H –वट; Av. –दाट. २६. A, I, P *ibid.*; C, J हारि; ds tous les autres ms हरि; Av. हरि. २७. A, B, J, P *ibid.*; ds tous les autres ms दिसे [exc. C दसदीशा, K दाहीदिशा]; Av. दिसे.

[3]

त्रिगुण असार[1] । निर्गुण हे[2] सार ।
सारासार विचार[3] । हरिपाठ ॥ १ ॥

निर्गुण सगुण । गुणाचे अगुण[4] ।
हरिवीण मन । वेर्थ जाण[5] ॥ २ ॥

अव्यक्त[6] निराकार[7] । नाही ज्यासी[8] आकार[9] ।
जेथुनी चराचर[10] । त्यासी भजे[11] ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा ध्यानी । रामकृष्ण मनी ।
अनंत जन्मौनी[12] । पुण्य होय[13] ॥ ४ ॥

१. A ही सार, C हे सार; ds tous les autres ms. असार, आसार; Av. **असार**. २. A ही; Av. **हें**. ३. *passim* विचार, विच्चार, वीवार, विच्यार; Av. **विचार**. ४. D अव–; J, K आव–; ds tous les autres ms. अगुण, आगुण; Av. **अगुण**. ५. A, D, L *ibid.*; I, K जाणा; F जाणे; B, G, H जाये; C, M, N, R जाय; Av. **जाय**. ६ I, K, L, O, P आव्यक्त. ७ *passim* निराकार, नीराकार; Av. **निराकार**. ८. C, H, K, L, R *ibid.*; B ज्या, O जे; A, P, F, J, M, N त्या; G हा; I सा; Av. **त्या**. ९. *sic* ds tous les ms; p ê. आधार? १० B, H चेराचेर; Av. **चराचर**. ११. A मूळ त्यासी; B, H, M, N, P, R हरिसी भजे; O हरि दिसे; Av. **हरिसी भजे**. १२ B, F जन्मनी; I, L, N, P जनमानी; H जेन्मानी; M जन्मोनी; C, D, J जन्मतरी; G, K जन्मी; A, O **पुण्य-जन्मी**. १३. A, O तरीच होय; K पुण्य तरिच होय; Av. **पुण्य होय**.

[4]

भावेवीण भक्ती । भक्तिवीण मुक्ती ।
बळेवीण शक्ती[1] । बोलो नये ॥ १ ॥

कैसेनी दैवत । प्रसन्न त्वरीत ।
उगा राहे निवांत । सीणसी[२] वाया ॥ २ ॥

सायास करिसी । प्रपंच दिनानिसी[३] ।
हरिसी न भजसी । कवणे[४] गुणे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । हरिजप[५] करणे ।
तुटले धरणे । प्रपंचाचे ॥ ४ ॥

१. C, H, P, R शेक्तीं. २. M, N, R शिणसीं, Av. **शिणसी.** ३. *passim* दिननिसी, दीन-निसी, दिननिशी; Av. **दिननिशी.** ४. A *ibid.*; J कवण; ds tous les autres ms, कवण्या, कोण्या; Av. **कोण्या.** ५. B, H, P जेप; Av. **जप.**

[5]

योगयाग विधी । येणे नव्हे[१] सिद्धी ।
वायाची उपाधी । करिसी मना[२] ॥ १ ॥

भावेवीण देवो[३] । नकळे नीसंदेहो[४] ।
गुरुवीण अनुभव[५] । कैसा चढे[६] ॥ २ ॥

तपेवीण दैवत । दिधल्यावीण[७] प्राप्त ।
गुजेवीण हीत । कवण सांगी[८] ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव सांगत[९] । दृष्टांत[१०] हे[११] मात ।
साधुचा[१२] सांगात[१३] । तरुणोपाय[१४] ॥ ४ ॥

१. B, R नोहे; L, P नोव्हे; D नये; Av. नव्हे. २. O *ibid.*; A, J करिसी जना; ds tous les autres ms दंभधर्म; Av. **दंभधर्म.** ३. D, E, F, G, J, P *ibid.*; [–वो = वहो ?]. ४. O सदेहो; A, G, L, M, N नीसदेह; ds tous les autres ms सदेह; Av. **निःसंदेह.** ५ *ibid.*; ds ts les ms; भव = भो [व्हो] ६. K, L, M, N, R कळे; Av. **कळे.** ७. A, D et *passim* दी– .८. O सागि; A जाणे; Av. **सांगे** ९. A, B, P, म्हणे, E, J, M, N, R सागे; D, F, G, I, K, L शांत; O शाती, Av. **सांगे.** १०. A *ibid.*; B, F, M, N, P, R दृष्टाताची; J ता–च्या; E, G, H, I, K [ता]या दृष्टात; L दृष्टान्ता-चे; Av. **दृष्टांताची.** ११. I, J, O मत्ते, मते; Av. **मात.** १२. B, H, I, J, K –च्य; Av. –**चे.** १३. A *ibid.*; I, J, O, P, R सागते, सागते; M, N संगती, सागती; Av. **संगती.** १४. A, K, O *ibid.*; ds tous les autres ms तरणोपाय; Av. **तरणोपाय.**

[6]

साधुबोध जाला । नुरोनिया[1] ठेला ।
ठाईंच मुराला । अनुभव ॥ १ ॥

कापुराची वाती । उजळली जोती ।
ते ठाई[2] समाप्ती । जाली जैसी[3] ॥ २ ॥

मोक्षरेखे[4] आला । भावे[5] विणटला ।
साधुचा अंकिला[6] । हरिभक्त ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा[7] गोडी[8] । संगती सज्जनी ।
दीसे[9] जनी वनी । आत्मतत्व[10] ॥ ४ ॥

१. B *ibid* ; F मुरूनिया; P उरोनीया; D उरोनी; E, H, J पुरोनीया; F, O मुरुनिया, मुरोनिया, K, L, M, N निरोनीया, A नीवात-ची, Av. **निरोनिया.** २. A *ibid* ; B ते ठाई-ची; ds tous les autres ms. [ते] ठाई-च, Av. **ठायीच.** ३ O कैसि, Av. **जैशी.** ४. O, J– रेखी; B, P– रेखा; E –रेख, D –रेघे; ds tous les autres ms –रेखे, Av. **रेखे.** ५. B *ibid.*; A तो मोदे; ds tous les autres ms भाग्ये (-ग्यें), I भाग्येची नटला, Av. **भाग्ये.** ६. A, D, E अखीला, Av. **अंकिला.** ७. D, G, H –देव; Av. **देवा.** ८. B गोठी, D, F, G, I, K गोड, ds tous les autres ms गोडी; p. ê. सूनी ?; Av. **गोडी.** ९. A *ibid.*; ds tous les autres ms हरि दीसे; Av. **हरि दिसे.** १०. A, B, *ibid.*; ds tous les autres ms–त्वी; Av. **त्वीं.**

पर्वताप्रमाणे । पातक करणे ।
वज्रलेप होणे । अभक्तासी ।। १ ।।

नाही ज्यासी भक्ति[1] । ते[2] पतीत अभक्त ।
हरिसी न भजत । दैवहत ।। २ ।।

अनंत वाचाळ । बरळती बराळ ।
त्या कैसेनी द्याळ[3] । [पाविजे[4]] हरी ।। ३ ।।

ज्ञानदेवा प्रमाण । आत्मा हा निधान ।
सर्वांजीवी[5] पूर्ण । नादे येक ।। ४ ।।

१. ds tous les ms –क्ति, क्ती [= क्त *metri causa* ?]; Av. –क्ति. २. I, K, M, N तो; Av तो. ३. F, H, M, N गोपाळ; Av. गोपाळ. ४. B, O पावेल; H, F आकळे; Q केवी; R न पवे; ds tous les autres ms पावे, Av. पावे. ५. D सर्वा जीवा, L, M, N, R सर्वाघाटी (-टी); Av. सर्वाघटीं.

[8]

संताची[1] संगती । मनोमार्ग-गती ।
आकळावा श्रीपती । येणे पंथे ।। १ ।।

रामकृष्ण वाचा । भाव हा जीवाचा ।
आत्मा जो शिवाचा । रामजप[2] ।। २ ।।

येकतत्त्व-नाम । साधावें[३] साधन ।

द्वैताचे बंधन । न बाधिजे ॥ ३ ॥

नामामृत-गोडी । वैष्णवा लाधली ।

योगिया साधली । जीवनकळा ॥ ४ ॥

सत्वर उच्चार । प्रल्हादी बींबला ।

उद्धवा लाधला[४] । कृष्णजा[त][५] ॥ ५ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । नाम हे सुलभ ।

सर्वेही[६] दुर्लभ । विरळा जाणे ॥ ६ ॥

१. A, O *ibid.*; ds tous les autres ms –चे(–चिये); Av. –चे. २. B, H, P, Q जपे; E, I, J, L जपे; F जये; K –कृष्ण; Av. जप. ३. A, O *ibid.*; B साधीते; F, J साधिसि; ds tous les autres ms साधिति, साधीती [साधिजे ?]; Av. साधिती. ४. B, D, F, H, I, J, K, P साधला, साधिला; Av. लाधला. ५ A कृष्णज्ञाता; B करणदाता; D हा सुजाण; E, F, G, H, I, J, K, P कृष्णजाता; L, M, N, O, R कृष्णदाता; Av. कृष्णदाता. ६. A *ibid.*; I सर्वंत्री; B, D, M, N, P, R सर्वत्र, सर्वत्रा; F, G, H, J, K, L, O, Q सर्वत्री; Av. सर्वत्र.

[9]

विष्णुवीण [जाण][१] । वेर्थ त्याचे ज्ञान ।

रामकृष्णी मन । नाहि ज्याचे ॥ १ ॥

उपजोनी करंटा । नेणे अद्वैतवाटा ।

रामकृष्णी पैठा । कैसेनी होय ॥ २ ॥

द्वैताची झाड[ण][२] । गुरुवीण[३] ज्ञान[४] ।
कैसेनी[५] कीर्तन । [घडवे][६] नामी ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे[७] । सुगम[८] हे ध्यान ।
नामापाठी[९] मौन[१०] । प्रपंचाचे ॥ ४ ॥

१. B, जेपे; E, H, K, O, P, Q जेप; G जाय; ds A et tous les autres ms जप; Av. जप. २. झाडण = झाडणें [–णें = –ण *metri causa*]; ds tous les ms झाडणी; Av. झाडणी. ३. गुरुगम्य; Av. गुरुविण. ४. A, B, G ज्ञानी; Av. ज्ञान. ५. A, G तयासी; D, E, F, I, J तया कैसे; B त्या कैचे; I, K तया कैसेनि; L तया कैसेनि; P त्या कैसेनी; M, N, O, Q तया कैचे; Av. तया कैचें. ६. A, R घडे; G न घडे; J, K घडले; ds tous les autres ms घडेल; Av. घडेल. ७. –णे = –ण *metri causa*; Av. णे. ८. A, O *ibid.*; ds tous les autres ms सगुण; Av. सगुण. ९. D, E, G, M, N, P, R –पाठ; I –पाठे; Av. पाठ. १०. B, F, G, I, J, K, L, O, Q मौन्य; Av. मौन.

[10]

त्रीवेणी-संगमी । नाना तीर्थ-भ्रमी ।
चीत नाही नामी । तरी[१] वेर्थ ॥ १ ॥

नामासी विन्मुख । तो नर पापिया ।
हरिवीण धावया । नपवे कोण्ही ॥ २ ॥

पुराण प्रसिद्ध । बोलिले वाल्मिक ।
नामे तिन्ही लोक । उद्धरती ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । नाम[जपा]हरिचे
परंपरा त्याचे । कुळ शुद्ध ॥ ४ ॥

१. A *ibid.*; F, H, K आवचे; ds tous les autres ms तरी ते; Av **तरि तें.**

[11]

हरि-उच्चारणी । अनंत पापरासी ।
जातील लयासी । क्षणमात्रे[१] ॥ १ ॥

त्रुण अग्निमेळे । समरस जाले ।
तैसे नामे[२] केले । जपता हरी ॥ २ ॥

हरि-उच्चारणी[३] । मंत्र पै[४] अगाध ।
पळे भूतबाध[५] । भेणे तया[६] ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । हरी माझा समर्थ ।
न करवे[७] अर्थ । उपनिशदा ॥ ४ ॥

१. B, F *ibid.*; ds tous les autres ms –त्रे (–त्रे); Av. **त्रें.** २ B, H नाम; E, J, K नामी (–मि); Av. **नामे.** ३. B, D, F, I, J, M, N –णे [णी = ण-ही ?]; Av. **–णी.** ४. M, N, R हा; Av. **हा.** ५. A, B, E, I, J, K, O, Q, R –धा; Av. **–ध.** ६. B *ibid.*; F. तेयो; I, Q तेणे (–णें); A येथे; ds tous les autres ms तेथे (–थें); Av. **तेथें.** ७. B, D करावे; O कळे हा; Av. **करवे.**

[12]

तीर्थव्रत-नेम[१] । भावेवीण सिद्धी ।
वायाची उपाधी । करिसी[२] जना ॥ ८ ॥

भावबळे[३] [कळे][४] । येऱ्हवी नकळे ।
करतळी आकळे[५] । कैसेनी[६] हरी ॥ २ ॥

पारजाचा रवा । घेता भुमिवरि ।
यत्न परोपरी । साधन तैसे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव म्हणे । निवृत्ती निधान[७] ।
दिधले[८] संपूर्ण । माझे[९] हाती ॥ ४ ॥

१. G, O नेमे; D नेमी; Av. नेम. २. O कसि; Av. करिसी. ३. O, G भावे–; Av. भाव–. ४. Ds tous les ms, आकळे; Av आकळे. ५. A, O *ibid.*; ds tous les autres ms, आवळे (आंवळे); Av. आंवळे. ६ A कैसा; B, K जैसा; O वैसेनी; ds tous les autres ms तैसा; Av. तैसा. ७. K *ibid.*; A –ने खुण, ds tous les autres ms निवृत्ती (–वंती) निर्गुण; Av. निर्गुण. ८. A, K –ली; D, G, H, J, O –ला; Av. –लें. ९. B, O, N –झ्या, D झा; ds tous les autres ms –झे; Av. –झ्या.

[13]

समाधी हरिची । समसुखेवीण ।
न साधिजे[१] जाण । द्वैतबुद्धी ॥ १ ॥

बुद्धिचे वैभव । आण नाही दुजे ।
येक्या केशवराजे[२] । सकळसिद्धी ॥ २ ॥

सिद्धि-रिद्धि-निधी[३] । अवघीच[४] उपाधी ।
जव[५] परमानंदी । मन नाही ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी[६] [मन[७]] । रमले समाधान ।
हरिचे चींतन[८] । सर्वकाळ ॥ ४ ॥

१. O *ibid.*; ds tous les autres ms साधेल; Av **साधेल,** २. F, I, L, M, N केशीराजे; Av. **केशीराजें.** ३. O *ibid* ; A सीद्धी–वीधी–रीद्धी; D सीद्धी–वींधी; K सिद्धि–निद्धि; Av. **ऋद्धि–सिद्धि–निधी.** ४. A, K *ibid.*; O अवघिची; Av **अवघीच.** ५. M. N. R जव त्या; Av. **जंव.** ६. B, D, R –देव; O –देवे; K, Q –देवा; Av. **देवीं.** ७ O रमे; B म्हणे; ds tous les autres ms रम्य; Av. **रमलें.** ८. A कीर्तन; Av. **चिंतन.**

[14]

नित्यसत्यमित[१] । हरिपाठ ज्यासी ।
कळिकाळ त्यासी । न पाहे दृष्टी ॥ १ ॥

रामकृष्ण-उच्चार[२] । अनंतरासी तप ।
पापाचे संकल्प[३] । जळती[४] पुढे ॥ २ ॥

हरी हरी हरी । हा मंत्र शिवाचा ।
म्हणती जे वाचा । तया[५] मोक्ष ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव[६] म्हणे । नारायण-नामें[७] ।
पाविजे उत्तम । निजस्थान[८] ॥ ४ ॥

१. O, M, N, R *ibid* ; A मीथ्या; *passim* अमित्य, आमित्य; Av. **सत्यामित.** २. A उच्चारण; B नाम; Av. **उच्चार.** ३. A, O *ibid.*; D रे कल्प; ds tous les autres ms कळप (I रे कळप); Av. **कळप.** ४. A, O *ibid* ; ds tous les autres ms पळती; Av. **पळती.** ५. O. B त्यासी; Av. तया. ६. L, M, N, P, Q, R पाठ, पाट; Av. **पाठ.** ७. A, D *ibid.*; J नामी; ds tous les autres ms नाम; Av. **नाम.** ८. A, B, D, J, P. नानास्थाने; Av. **निजस्थान.**

[15]

येकनाम हरी[१] । द्वैत-भाव[२] दुरी ।
अद्वैत-कुसरी । विरळा जाणे ॥ १ ॥

समबुद्धी घेता । समान श्रीहरी ।
शम-दम-वारी[३] । हरी जाला ॥ २ ॥

सर्वांघटी राम[४] । देहादेही येक ।
सूर्य प्रकाशक । सहस्त्ररस्मी[५] ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी[६] चीत[७] । हरीपाठ-नेमा ।
मागिलिया जन्मा । मुक्ती जाली[८] ॥ ४ ॥

१. B, D, E, O हारी; Q हारि; ds tous les autres ms हृरि, हृरी; Av. हृरी. २. A *ibid.*; ds tous les autres ms –नाम, Av. नाम. ३. G, O, R *ibid.*; K दमादी वरि; J दम वैखरी; ds tous les autres ms दम-वैंरी; Av. दमावेरी. ४. B, O नाम; Av. राम. ५. D, E, H, J, K, L, P, Q *ibid.;* A ष्मी, B, F, G, M, N, O, R–श्मो; Av. श्मी. ६. A, F, H, I, L, O *ibid* ,D, E, P, Q –देवा, G –देव, Av. देवा. ७. K, M, N, R–ती (–ती) ; Av.–ती. ८. B. G, J *ibid.*; O, D मुक्त जाला; A, F, H, I, K, L, M, N, P, Q, R मुक्त जालो (जालों) ; Av. मुक्त झालों.

[16]

हरीनाम[१] जपे[२] । तो नर दुर्लभ ।
वाचेसी सुलभ । रामकृष्ण ॥ १ ॥

रामकृष्णनामे[३] । उन्मनी साधिली ।
तयासी लाधली । सकळसिद्धी ॥ २ ॥

सिद्धि-बुद्धि-धर्म । हरिपाठीं[४] आला[५] ।
प्रपंच[६] निमाला[७] । साधुसंगे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी राम-[८] । कृष्णनामी[९] ठसा ।
येथे दसादिसा । आत्मराम ॥ ४ ॥

१. A, J, P, R हरिनाम बुद्धि; K हरि मुखी; Q हरि जपे बुद्धि; Av. **हरि बुद्धि जपे** २. A, D, G, H, K, O, Q जप; B, F जेपे; I जपतो; J जपति; P जेपै; Av. **जपे.** ३. A जपे; D मने; O नाम; F, J, K, M, N, P, R नाम(–मी); Av. **नामी.** ४. A, B, E –पाठ;–पाट; I, L –पाठे; Av **–पाठीं.** ५. A *ibid.*; E जाले; ds tous les autres ms आले; Av. **आले.** ६. A, D *ibid.*; B –चे; ds tous les autres ms –ची; Av. **–चीं.** ७. A *ibid.*; D, E, G, H, I, J, L, O, P, R निमाले, नीमाले; F निधाले; K, M, N, P, Q निवाले; Av. **निवाले.** ८. A *ibid.*; ds tous les autres ms नाम; Av. **नाम.** ९. A *ibid.*; B, D, F, H, J, M, N रामकृष्ण; E,G, I, K, L, N, R रामक्रिष्णि (–ष्णी); Av. **रामकृष्ण.**

[17]

हरिपाठ कीर्ती । मुखे[१] जरी गाय ।
तरी पवीत्र[२] होय । देह त्याचा ॥ १ ॥

तपाचे[३] सामर्थ्ये[४] । तपिनला[५] अमूप ।
तो चीरंजीव कल्प । वैकुंठी नांदे ॥ २ ॥

पितृ-माता-भ्राता । सगोत्र अपार ।
चतुर्भुज नर । होउनी ठाती[६] ॥ ३ ॥

ज्ञान गुढगम्य[७] । ज्ञानदेवा लाधले ।
निवृत्तीने[८] दिधले । माझे[९] हाती ॥ ४ ॥

१. O, G, I, J, L, P, Q मुखी; B, D, E मुख; Av. **मुखे**. २. A, B, E, J, O *ibid.*; A तऱ्हीच पवीत्र; D, I तरिपवित्रच; F, G, H, K, M, N, P, Q, R तरि पवित्र-ची; Av. **पवित्रचि होय**. ३. –चे [–चा] ds tous les ms (exc. Q –चि); Av. **चे**. ४. M, N, O, P *ibid.*; Q सावर्ने; ds tous les autres ms सामर्थ्य [=सामर्थ्यें]; Av. **सामर्थ्ये**. ५. A तपला; B तपीनेले; M, N, P तपिन्नला; Av. **तपिन्नला**. ६. G, J *ibid.*; A, B, D, I, K, L, O, Q राहती [राहाति]; E टाली; F ठेला; H. ठाके; M, N, R ठेले; P राहे. Av **ठेले**. ७. A गुहय; ds tous les autres ms गुड, गुढ–; Av. **गूढ–**. ८. B, E नीवृत्तीन; ds tous les autres ms –ने; Av. **निवृत्तीने**. ९. B, M, N –ज्या; Av. **–ज्ञे**.

[18]

हरिवंशपुराण[१] । हरिनाम-कीर्तन[२] ।
हरिवीण सज्जन[३] । नेणे काही ॥ १ ॥

त्या नरा लाधले । वैकुंठ जोडले ।
सर्वही[४] घडले । तीर्थाटण ॥ २ ॥

मनोमार्गे गेला । तो येथें[५] मुकला ।
हरि[वाटी][६] स्थीरावला । तोची धन्य ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा गोडी । हरिनामाची जोडी ।
रामकृष्णी[७] आवडी । सर्वकाळ ॥ ४ ॥

१. I, O –णे; ds tous les autres ms –ण; Av. **–ण**. २. H, M, N संकीर्तन; Av. **संकीर्तन**. ३. K *ibid.*; O आण; E सौजन; H सैज्जने; ds tous les autres ms सौजन्य; Av. **सौजन्य**. ४. A, H *ibid.*; ds tous les autres ms सकळहि (–ही); Av. **सकळही**. ५. O, G तो येथेची; F, K, R तो तेथेची; Av. **तो येथे**. ६. A –पंथे; D, E, P पाठ; ds tous les autres ms –पाठी (–ठी); Av. **–पाठीं**. ७. B, D, E, F, H, K, O, R –कृष्ण; Av. **–कृष्णीं**.

[19]

वेदशास्त्रपुराण[१] । श्रुतिचे वचन ।
येक नारायण । सार [तया][२] ॥ १ ॥

जप-तप-कर्म । हरिवीण धर्म ।
वाउगाची नेम । वेर्थ जाय ॥ २ ॥

हरि[वाटे][३] गेले । ते निवांत[४] ठेले[५] ।
भ्रमर गुंफले[६] । सुमनकळिके ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी मंत्र । हरिनामाचे शस्त्र ।
यमे[७] कुळ-गोत्र । वर्जियेले ॥ ४ ॥

१. E, F, H, K, P, Q *ibid.*; I, J, O पुराणे; A प्रमाण; Av. **प्रमाण.** २. A जया; B जेपे; D, G, M, Q जप, F, I, J, L, N जपा; H, P जेपा; K जपि, Av. **जपा.** ३. A, I, N –पाठे (–ठे); B, D, E, H, L, P पाठ, पाट; G, K, J, M, Q, R पाठी, पाठी, (–टी); Av. **–पाठे.** ४. A, M, N, O, P, R निवांतची; Av. **निवांतचि.** B, D, E, G, F, H, I, J, K, L, Q राहिले, Av. **ठेले.** ६. A *ibid.*; O गुफीयले, B, K, L, M, N, R गुंतल्े; Av. **गुंतले.** ७. G, K, *ibid.*; L, M, N, R यमकुळ; O यमकळी; A यमकाळे; B यमकाळ; Av. **यमकुळ.**

[20]

नामसंकीर्तन[१] । वैष्णवाची जोडी ।
पापे अनंत कोडी[२] । गेली त्याची ॥ १ ॥

अनंत जन्माचे । तप येक्य नामे[3] ।
सर्वमार्गा सुगम[4] । हरिवाट[5] ॥ २ ॥

योग-याग[6]-क्रीया । धर्माधर्म माया ।
ते गेली[7] वीलया । हरिपाठे[8] ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवी [येईना[9]] । योग-क्रीया-धर्म ।
हरिवीण नेम । नाही दुजा ॥ ४ ॥

१. H, O, Q –नी; Av. न. २. A कुळी; B, K कोठी; D कोडी; R गोडी; Av. कोडी. ३. A *ibid.*; E, P नाम जाण; ds tous les autres ms एक नाम; Av. एक नाम. ४. A, B, D सुगम; ds tous les autres ms –म; Av. सुगम. ५. J *ibid.*; A, F, G, I, K, L –पाठे, –पाटे; B, D, E, O, P, Q, R –पाठ; Av. –पाठ. ६. B, K, M, N, O *ibid.*; A, D, F, G, H, I, J, L योग-यज्ञ; E योगयज्ञे; Q यज्ञ-याग; Av. योगयाग. ७. A, O *ibid.*; B ते गेला; H, L, P, R ते गेले; M, N गेले ते; Av. गेले ते. ८. B, H, K, O, R –पाठ,–पाट; M, P, R–पाठी; Av. –पाठें ९. B येइ ने; P येता; ds tous les autres ms यज्ञ, येज्ञ; Av. यज्ञ.

[21]

काळवेळ नाम[1]- । उच्चारणी[2] नाही ।
दोन्ही पक्ष[3] पाही । उद्धरती ॥ १ ॥

रामकृष्ण-नाम । सर्वादोषा हरण ।
जडजीवा तारण । हरी येक ॥ २ ॥

नाम हरी[4] सार । जिव्हा जे[5] नामाची ।
उपमा त्या दैवाची । कोण वाणी ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा सांग । हरी जाला पाठ[६] ।
पूर्वजा वैकुंठ– । मार्ग सोपा ॥ ४ ॥

१. A नामी; Av. **नाम** २. A, O *ibid* ; ds tous les autres ms –रिता (–ती); Av **रितां**. ३. B, D, F, G, J, K, O, P पक्षी; Av. **पक्ष**. ४. O, D राम-हरी; P, R हरि-नाम; K, L रामकृष्ण-हरी, Av **नामहरी**. ५. Q *ibid.*; A, B, F, G, H, I, L, O, P हे; D रे; E, K, M, N, R या; J ही; Av. **या**. ६. B *ibid* ; A, D जाला नाम-पाठ; G, H जाला नामी पाठ; O हरि जाला पाठ; ds tous les autres ms जाला हरि पाठ; Av. **झाला नाम पाठ**.

[22]

नित्य [नाम-नेमी[१]] । तो[२] प्राणी दुर्लभ ।
लक्ष्मी-वल्लभ । तयाजवळी ॥ १ ॥

नारायण-हरी । वाचे जो उच्चारी[३] ।
भुक्ती मुक्ती चारी । त्याचे[४] घरी ॥ २ ॥

हरिवीण जन्म । नर्कची तो[५] जाणा ।
यमाचा पाहुणा । प्रत्यक्ष[६] होय ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव पुसे । नीवृतिसी चाड ।
गगनाहुनी वाड । नाम आहे ॥ ४ ॥

१. A राम-नाम; O नेम-त्राणी; P नेम ज्यासी; D नेम नैमित्य; ds tuos les autres ms नेम-नामी; Av. **नेम-नामी**. २. G, H, I, J, K, O, Q, R ते; Av. ते ३ A, B, K, *ibid.*; Q वाचेसी उच्चारि; ds tous les autres ms नारायण हरी (*bis*); Av. **नारायण हरी**. ४. K. M. N त्याच्या; Av. **त्यांच्या**. ५. A *ibid.*; B, K, L नरक तोची; G, Q तोची नरक; D, E, F, H, I, J, M, N, O, R नरक [नर्क] पै; P दे नरक ये; Av. **नरकचि तो**. ६. A *ibid.*; ds tous les autres ms प्राणीं; Av. **प्राणी**.

[23]

सात-पाच-तीन । दशकांचा मेळा ।
येकतत्त्व[1]-कळा । दावी[2] हरी ॥ १ ॥

तैसे नव्हे नाम । सर्वामार्गा वरिष्ट ।
येथे काही कष्ट । न लगती ॥ २ ॥

अजपा जपणें[3] । उलाट[4] प्राणाचा ।
येथें[5] तो मनाचा[6] । निर्धार[7] असे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा[8] जीणे । नामेवीण वेर्थ ।
रामकृष्णी पंथ । कर्मीयेला ॥ ४ ॥

१. O, P *ibid.*; ds tous autres ms –त्वी; Av. –त्वीं. २. A तो–ची; B, G, H, I दावील; F, J, P, Q दाविली; Av. दावी. ३. G, P, O अजपजप, अजपाजप; E आजपजपन; J अजपजपण; Av. अजपाजपणें. ४. G *ibid.*; B उलाटे; I, O, P उलटा; ds tous les autres ms उलट; Av. उलट ५. N तेयेही; O तेये; Q त्यथे; Av. तेथेंही. ६. A, E, G, P, R नामाचा; Av. मनाचा. ७. I, M, N–रु; Av. –रु. 8. A, D, H, P –देवी; Av. –देवा.

[24]

जप-तप-कर्म । क्रीया-नेम-धर्म ।
सर्वाघटी राम । भाव[1]सिद्ध[2] ॥ १ ॥

न सोडी रे भावो[3] । टाकी रे संदेहो ।
रामकृष्णी टाहो । नित्य फोडी ॥ २ ॥

जात-वीत-गोत । कुळ-शीळ-मात ।
भजे[४] का त्वरीत । भावनायुक्त ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा ध्यानी । रामकृष्ण मनी ।
वैकुंठ–भुवनी । घर[५] केले ॥ ४ ॥

१. O. K भावना– ; Av. भाव. २. B, E, K –सिद्धि (–द्धी); H, L, M, N, R –शुद्ध; Av. –शुद्ध. ३. F, G, M, N, O *ibid.*; [–वो=वहो ? cf. 5. 2a]. ४. A, E, G, I, J, R भज; L भजें; Av. भजे. ५. A ग्रह; Av. घर.

[25]

जाणीव नेणीव । भगवंती नाही ।
उच्चारणी पाही । मोक्ष सदा ॥ १ ॥

नारायण-हरी[१] । उच्चार नामाचा ।
येथे[२] कळिकाळाचा । रीघ नाही ॥ २ ॥

तेथिल प्रमाण । नेणवे वेदासी ।
ते जीव-जंतुसी । केवी[३] कळे ॥ ३ ॥

ज्ञानदेवा फळ । नारायण-पाठ[४] ।
सर्वत्र वैकुंठ । भरला असे[५] ॥ ४ ॥

१. A अखंड करी वाचा; Av. नारायण हरी २. *ibid.*; ds tous les autres ms तेथ; Av. तेथें. ३. B, D, K काये; O, G, L, Q काय; Av. केंवि. ४. A–पाठी; O–पाठा; ds tous les autres ms –पाठ, –पाट; Av. –पाठ. ५. K, L *ibid.*; A, F, M, N, P केले असे; R, Q केला असे; B, D, E, H, J गेला असे; I गेले असे; G बसे सदा; Av. केले असे.

[26]

येकतत्त्व[1]-नाम । दुढ[2] धरी मना ।
हरिसी करुणा । येईल तुझी ॥ १ ॥

ते नाम सोपारे । रामकृष्ण गोविन्द ।
वाचेसी गदगदा[3] । जपे[4] आधी[5] ॥ २ ॥

नामापरते तत्त्व । नाहीं रे अन्यथा ।
वाया आणीक पंथा । जासी झणी ॥ ३ ॥

ज्ञानदेव[6] मौनी[7] । जपमाळ अंतरी ।
धरोनी श्रीहरी । जपे सदा ॥ ४ ॥

१ E, J, O –त्त्वी; Av. तत्त्व. २. A, H *ibid.*; ds tous les autres ms दृढ; Av. दृढ. ३. D, I, L, Q विद्गद; J, M, N, P, R सद्गद, सदगद; O विद्गद (*sec. manu* वीठल); Av. सद्गद. ४. A जप, B, H, P जेपे; E जेपा; O जपा, Av. जपा. ५. B सदा; Av. आधीं. ६. D. E, I. L. M, N, O, P, Q –देवा, Av. देवा. ७. O, G, L, P मौन्य, M, N, R. मौन; Av मौन.

[27]

सर्वत्र[1] सुख-गोडी । सर्व शास्त्री[2] निवडी[3] ।
रिकामा अर्धघडी । राहु नको ॥ १ ॥

लटिका वेव्हार । सर्व हा[4] संसार ।
वाया येरझार[5] । हरिवीण ॥ २ ॥

निजवृत्ती[६] काढी । सर्व माया तोडी ।
इंद्रिया[७] साकडी । लपो नको ।। ३ ।।

नाममंत्र जप । कोटी जाईल पाप ।
रामकृष्णीं[८] संकल्प । घालोनी[९] राहे[१०] ।। ४ ।।

तीर्थव्रत[११] भाव ना[१२] । भाव[१३] धरी करुणा ।
शांति-दया-पाहुणा । हरी करी ।। ५ ।।

ज्ञानदेवा प्रमाण । निवृत्तिदेवी ज्ञान[१४] ।
समाधी-संजीवन । नाम[१५]-पाठ[१६] ।। ६ ।।

१. A, D, P *ibid.*; ds tous les autres ms सर्वं; Av. **सर्व**. २. I, O *ibid.*; Av. **स्त्र**; ३. O आवडी; Av. **निवडी**. ४. A, J, M, N, R *ibid.*; ds tous les autres ms सर्व–ही; Av. **सर्वहा**. ५. B, D, G, H, I, J, K, O, P वेरझार; Av. **येरझार**. ६. B नीनवृत्ती; O नीवृत्ती हे; ds tous les autres ms नीजवृत्ती, निज्यवृत्ती, निजवृत्ती; Av. **निजवृत्ती**. ७. O *ibid.*; A इद्रियासी; B इद्रिये सर्वघडी; ds tous les autres ms इद्रिया सवडी; Av. **इंद्रिया सवडी** ८. B रामकृष्ण; I, J, L, M, N, O कृष्णनामी [–मी]; G, K हरिनामी; Av. **कृष्णनामीं**. ९. B होउनी; K करुणी; M, N, R धरूनी; Av. **धरूनि**. १०. K राही; Av. **राहें**. ११. B, D, G, O, Q *ibid.*; A, E, H, I, K, L, O, P –वृत्त; –वृत; F व्रते; M, N व्रती; R वृत्ति; Av. **व्रतीं**. १२. A नेम; M, N, R manque; ds tous les autres ms भावना [भाव ना]. १३. G, H, O, P भावे; Av. **धरीं रे**. १४. *passim* निवृत्ती दे विज्ञान; Av. **निवृत्तिदेवीं ज्ञान**. १५. A, D, E, G, J, O *ibid.*; ds tous les autres ms हरि–; Av. **हरि–**. १६. J नाम–वाटे; ds tous les autres ms –पाठ, –पाट; Av. **पाठ**.

TRADUCTION FRANÇAISE

— 1 —

1. Qu'à la porte du dieu[1] on reste debout, [ne fût-ce qu']un instant,
Et les quatre Libérations[2] sont acquises.
2. Ah! Répétez, répétez [le nom de] Hari de bouche[3] :
Les mérites [qu'on s'acquiert ainsi], qui en fera le compte?
3. Plongé dans [l'océan du] monde[4], fais de ta langue l'aviron[5]
Et vogue sans cesse en dressant [le mât] du Veda-Śāstra[6].

(1) *devācıye dvārī(m)* la « porte du dieu » ou du temple, où réside la divinité, doit probablement s'entendre dans un sens figuré, comme le font tous les commentaires. Pour Jog, « se tenir debout à la porte » signifie le fait de rester à la disposition du dieu, dans l'attitude du serviteur , pour Sakhare, Sanjhgiri, Joshi, la « porte » est le moyen de s'approcher de Dieu et donc, dans le présent contexte, elle symbolise l'invocation du Nom divin *(hari-nāma-kīrtana)*, pour HPV, la « porte » n'est autre que la *bhakti* qui inspire le *kīrtana*, pour Dhadaphale, ce sont « les saints », c'est-à-dire la compagnie des saints, qui constituent « la porte » , c'est aussi l'opinion de Joshi-Yadav ; Pangarkar estime que « la porte » symbolise soit la compagnie des saints, soit le service du Guru De fait, la teneur du vers suivant, qui constitue aussi le refrain *(dhruva)* du Haripāth, justifie l'interprétation de *dvāra* comme symbolisant *hari-nāma-kīrtana* il ne s'agit pas moins, ici, d'une allusion au culte populaire de l'idole, exceptionnelle dans le Haripāth

(2) Les « quatre *mukti* » sont traditionnellement *salokatā* (« identité de demeure »), *samīpatā* (« proximité »), *sarūpatā* (« identité de forme »), *sāyujyatā* (« union ») avec la divinité, ou fusion en elle Ce sont les quatre modes ou degrés de « délivrance » ou plus exactement de béatitude, dans la perspective vishnouite L'auteur du Haripāth affirme que quiconque s'adonne à l'invocation du Nom, « même pour un instant » obtient tout cela à la fois — ce qui semble impliquer qu'une seule éjaculation suffit.

(3) L'insistance sur l'invocation « de bouche » *(mukhem)*, « avec la langue » *(jivhem)* est caractéristique , le commentateur Sanjhgiri souligne à ce propos que la prière mentale doit être considérée comme insuffisante, Cet *ovī* sert de refrain *(dhruva)* au Haripāth, cf Intr , ch II, § 2.

(4) *āsonī sāsārī(m)*, lit « étant dans le *sāsāra* » : le *sāsāra*, c'est-à-dire l'univers de la transmigration, est traditionnellement symbolisé par l'« océan » que le *jīva*, l'âme individuelle, doit traverser afin d'accéder à l'autre rive qui symbolise la Délivrance *(moksa)* Ici, la plupart des commentateurs interprètent *sāsāra* dans le sens populaire de *grhastha-āśrama*, l'état d'homme marié, chargé de famille Dans l'usage courant du marāthī moderne, *sāsār* désigne habituellement la famille, avec tous les liens et les charges qu'elle implique, et *sāsārī* (synonyme de *prapācī*) l'homme encore empêtré dans ces liens. Les commentateurs donc, tels que Sakhare, soulignent la valeur d'opposition de l'absolutif *āsonī*, et interprètent *āsoni sāsarī* par « tout en restant dans le *sāsāra* », ou encore « même en restant un *sāsārī* » , dans la perspective des Vārakarī, en effet, l'état laïque *(grhastha)* ne constitue pas véritablement un obstacle à l'obtention de *moksa*, qui peut être aisément obtenu par la seule invocation du Nom divin

(5) Lit « propulse-toi au moyen de ta langue » , la conception du monde comme « océan » suggère l'image de la langue comme « aviron »

(6) *vedaśāstra ubhārī, vāhe sadā* le sens de ces deux derniers cārana est assez obscur, comme le soulignent les variantes *bāhe(m), rāhe(ṃ), bāhya, bahyā*, outre (C) *vāhe(m)* Avate et tous les éditeurs modernes ont adopté la lecture *bāhyā*, « les bras », trouvée seulement dans deux manuscrits récents (M, N) et les commentaires glosent *ubhārī bāhyā* par *bāhū vara karūna*, « levant les bras » ou *bāhū pasarūna*, « étendant les bras » comme pour une proclamation solennelle. Dans cette interprétation, Veda-Śāstra (les deux se combinant en une sorte d'entité collective, cp 19 1 a) « lève les bras », tel un illustre prédicateur exaltant la valeur suprême de l'invocation du Nom de Hari ; cette interprétation a été acceptée par Edwards, qui traduit « So the Vedas and Shastras loudly proclaim »

A et nombre d'autres manuscrits donnent une variante *bāhya* (O *bāhe*, P *bahera*),

4. Dit Dñyāndev : grâce à la révélation de Vyāsa[1],
Le Seigneur de Dvārkā [se rendit présent] dans la maison des Pāṇḍava[2].

signifiant en O M « au dehors, à l'extérieur » Mais l'interprétation « Dresse (établis ?) le Veda-Śāstra à l'extérieur » n'est guère satisfaisante, d'autant plus que l'auteur du Haripāth ne nie aucunement la valeur de la Śruti et les Écritures en général (cf Introd. III, § 8) , d'autre part, avec cette interprétation, comme avec la précédente, on ne voit pas l'enchaînement des idées et, en particulier, le lien avec le contenu du dernier ovī, qui mentionne Vyāsa, en relation avec « le Seigneur de Dvārkā », c'est-à-dire le Kṛṣna épique

Reste la variante *vāhe(m)* (C) ou *rāhe(m)* (B) imp 2 sg. des verbes *vāh-anem* « couler, aller, voguer », et *rāh-ane(m)* « rester, demeurer » ; si l'on adopte la lecture *vāhe(m)*, on obtient le sens « Voguer sans cesse », dressant (comme un mât ?) le Veda-Śāstra , le sens de « voguer » semble convenir ici, puisqu'il vient d'être question de l'« océan » du *sāsāra*, ou le dévot doit se propulser avec la langue (pour aviron), cf *supra*, note 5 « Dresser le Veda-Śāstra » suggère l'image d'un mât, ou peut-être d'une lampe juchée en haut d'un mât, ou d'un phare qui indique le chemin au navire ? En effet, dans le dernier ovī, l'auteur affirme que c'est le sage védique Vyāsa qui aurait lui-même conduit Krsna à la demeure de son dévot, le Pāndava Arjuna.

(1) *Khune,* loc sg de *khuna* (f.) est pris ici dans un sens instrumental, cf. Intr , ch II, § 7 , *khuna* « signe, indication », prend souvent le sens de « révélation d'un mystère caché » On pourrait comprendre ici, « grâce à l'indication de Vyāsa » comme faisant allusion au témoignage du sage Vyāsa dans le *Mahābharata*, dont Vyāsa est censé être le compilateur Mais une référence au *Mahābharata* dans le contexte de la valeur salvatrice du Nom divin, est peu probable Deux commentaires du Haripāth, HRP et HPV, suggèrent une interprétation différente le sage Vyāsa aurait enseigné aux Pāndava un moyen efficace pour obtenir la proximité de Krsna, à savoir la pratique de l'invocation du Nom divin de fait, la tradition vishnouite fait de Vyāsa un « grand dévot » *(mahābhakta)* de Krsna D'après la Dñyāneśvarī, de nombreux sages vinrent à Hastinapura chanter les louanges de Kṛsna, et le dernier d'entre eux fut justement Vyāsa, cf. *Jñī* X 160

« Pourquoi parler des autres ? Vyāsadeva en personne s'en vint à notre demeure et décrivit longuement ta forme essentielle »

(2) *dvārakece rāne pāṇḍavā gharī(m)* le « Seigneur de Dvārkā » (pluriel de respect) désigne Krsna , la phrase étant nominale il faut normalement suppléer un verbe d'état Krsna « fut » ou « fut présent » dans la demeure des Pāndava Mais la plupart des commentateurs suppléent le verbe *rābanē* « faire un travail servile », ce qui impliquerait que Krsna resta chez les Pāndava comme une simple domestique dans les villages du Maharashtra *rābatā* désigne tantôt la corvée du Mahār (intouchable), tantôt le Mahār qui l'accomplit, tantôt la somme qu'il doit payer au village à défaut de la corvée Cette curieuse interprétation n'est pas suggérée par le texte même du Haripāth, mais elle repose sur une tradition populaire qui s'exprime dans un vers du poète Tukārām (XVII[e] siècle)

bhāvikācē kāma angē deva karī/
kādhī dharmagharī ucchista tē//

« Dieu sert ses dévots de ses propres mains · il enlève la vaisselle sale dans la maison de Dharma (Yuddhisthira) ! »

— 2 —

1. C'est lui la Cause [dont parlent] les quatre Veda et les six Śāstra, sache-le,[1]
C'est lui [seul] Hari que chantent les dix-huit Purāṇa.

2. Comme du beurre fraîchement baratté, saisis-toi de l'Infini[2],
Et toutes ces vaines discussions sur les « voies » rejette-les [comme le petit-lait][3].

3 Hari est l'Ātman unique, identique dans Śiva et dans le jīva[4],
Ne laisse pas ton esprit s'égarer sur un chemin sans issue[5], en vain.

4. Pour Dñyāndev, l'invocation de Hari, voilà le Paradis[6] :
[C'est par là que] Hari lui apparaît, remplissant le monde entier[7].

(1) *cahuvedī(ṃ) jāna, śadaśāstrī(m) karana,* le commentateur Sanjhgiri interprète · « C'est vers lui que s'efforcent . » , Jog, Sakhare et d'autres comprennent . « Les quatre Veda, etc , décrivent Hari comme étant la Cause de l'univers », ce qui paraît le véritable sens, la désinence locative en *-ī(m)* étant couramment utilisée dans le Haripāth avec le sens d'un génitif, cf Intr , ch II, § 7 Certains, comme Dhadaphale ont interprété *jāna* (imp 2 sg. du verbe *jān-anem* « savoir », comme le substantif *jāna* (« savoir », « connaissance ») répondant au substantif *kārana,* ce qui donne « Dans les quatre Veda, etc , il est la Connaissance, dans les six Śāstra, il est la Cause »

(2) *ananta,* « infini », apparaît souvent dans la littérature vishnouite comme un nom propre donné à Śeṣanāga, le serpent divin qui sert de couche au dieu Viṣṇu Mais *ananta* est aussi un épithète de Viṣṇu lui-même · cf *Jrī* II. 187 a, ou *srī-anantu* désigne Kṛṣṇa (en tant qu'Être suprême) et *Jrī* XI 273 c, ou Arjuna s'adresse à Krsṇa en l'appelant *anantē* Ici, il semble que l'épithète *ananta* se rapporte plus spécifiquement au Nom divin, considéré comme l'essence unique de toute la *śruti* (cf Introd , § 8)

(3) Le nom de Hari, qui est l'essence du Veda, est comparé au beurre frais *(navanīta)* que l'on extrait du lait caille en le barattant , les différentes « voies » *(mārga)* enseignées dans les Śāstra *(jñāna-, yoga-, bhakti-* et *kriyā-mārga)* sont inutiles pour qui s'est une fois emparé du Nom de Hari, et il convient de les rejeter comme le petit-lait, résidu du barattement

(4) Dans la perspective sivaïte, Śiva est considéré soit comme l'Ame universelle, *ātman,* dont l'âme individuelle, le *jīva,* n'est distincte qu'en apparence, soit comme l'aspect personnel de l'Absolu, le « Seigneur », *īśvara* c'est cet aspect qui doit être retenu ici, puisque *śiva* fait pendant à *jīva* tandis que Hari est identifié a l'Ātman, lequel se superpose, en tant que Réalité dernière, à la fois immanente et transcendante, au doublet *jīva-śiva*

(5) *durgamā* est pour *durgama* (variante trouvée dans A et quelques autres manuscrits), la dernière syllabe est allongée pour rimer avec *samā* (de même *anantā* pour *ananta*)

(6) *jñānadeva pātha, harī hā vaikūtha* la plupart des commentateurs interprètent *vaikūṭha (vaikuntha)* comme une épithète de Hari « Ce Hari qui s'appelle aussi « Vaikunṭha », et certains citent à l'appui le *Visnusahasranāma,* où *vaikuntha* est mentionné parmi les « 1000 noms » de Visnu, et est souvent pris dans le sens de « lieu de délices », « béatitude » c'est apparemment le sens ici l'invocation du Nom de Hari *pātha harī (haripātha)* est donnée comme la source de toute béatitude

(7) Sous le voile des apparences, le dévot de Hari est capable de distinguer l'unique Réalité immanente à l'univers entier, qui n'est autre que Hari lui-même, c'est dire qu'il est l'égal des grands Yogi, cf. Introd III, § 8.

— 3 —

1 Ce qui est empreint des trois Qualités est irréel[1], le Non-qualifié, voilà le réel, [dit-on],
Mais ce qui permet de discerner le réel de l'irréel[2], c'est l'invocation de Hari.

2 Qualifié ou non-qualifié, avec ou sans qualités[3] [quoi qu'il en soit]
Loin de Hari, l'esprit [s'efforce] en vain[4], sache-le.

3. Celui qui est non-manifesté, non-formé, qui n'a pas de forme,
Celui dont [tous les êtres] mobiles et immobiles [sont nés], celui-là, adore-le[5].

4. Dñyāndev médite sans cesse sur Rāmakrṣṇa[6]
[Fruit de] mérites accumulés dans des vies innombrables[7]!

(1) *asāra* « privé d'essence » donc illusoire L'auteur se réfère ici a la tradition védantique qui proclame l'infériorité de la forme « qualifiée » *(saguna)* sur la forme non-qualifiée *(nirguna)* du Brahman suprême

(2) *haripātha* confère le pouvoir de discernement *(vicāra,* ici équivalent de *viveka)* qui est le propre des *jñānī* et des *yogī*.

(3) *saguna nirguna, gunā(m)ce(m) aguna* on pourrait comprendre aussi « même en temps que qualifié, il (le Brahman) reste non-qualifié » Mais la répétition et l'allitération servent plutôt à exprimer le dédain de l'auteur du Haripāth pour ces vaines querelles d'école « sans Hari », c'est-à-dire sans la dévotion à Hari, ou sans l'invocation du Nom divin, tout cela ne sert à rien

(4) Si l'on accepte la lecture *jāya (jāī)*, au lieu de *jāna*, il faut comprendre « l'esprit s'en va (se perd) en vain »

(5) Les variantes du 4[e] *cārana (mūla iyāsī, harisī bhaje, hari dise,* au lieu de *iyāsi bhaje(m))* témoignent de la difficulté d'interprétation rencontrée par les auditeurs, difficulté due sans doute au caractère elliptique du texte , on attendrait *jethunī carācara mūla, iyāsi bhaje* mais, dans ce cas, le 3[e] *cārana* (c) de l'ovī aurait 9 aksara, ce qui briserait le rythme il faut donc admettre que *mūla* est sous-entendu , A rétablit *mūla* dans le 4[e] cārana, mais supprime *bhaje*, ce qui ne donne pas de sens plausible

(6) Cette divinité qui est la réalité essentielle et le substrat de l'univers visible, c'est Rāma-krsna, c'est-à-dire Krsna sous sa forme immanente (cf Introd. III, § 5) · c'est cet Être immanent qui fait l'objet de la méditation de Dñyāndev

(7) *anāta janmaunī, punya hoy* le nombre des variantes souligne l'incertitude du texte A, O et plusieurs autres manuscrits ont *janmī(ṃ)* (instr pl de *janma*) mais cette lecture, qui satisfait au sens ne satisfait ni au rythme, ni à la rime , la variante *janmālari* satisfait au rythme, mais non à la rime , plusieurs manuscrits donnent une variante *janamani* ou *janamāni* qui est grammaticalement inacceptable (cf TULPULE, *O M R* , § 43) ; le seul manuscrit M (récent) donne *janmonī* qui a été adopté par Avate et les commentateurs du Haripāth comme absolutif du verbe *janmanē* « naître » Il est probable que la lecture originale était *janmaunī (janma-hunī)*, forme d'ablatif O M Dans la récitation, *janmaunī*, senti comme archaïque, est passé à *janmāni*, puis *janmī*, correspondant à l'instrumental pluriel — mais le rythme était brisé Pour le rétablir, on a déplacé le mot *punya* (qui appartenait au 4[e] *cārana* « *punya hoy* »), d'où la lecture, peu satisfaisante donnée par A et O *anāta punya-janmī/ tarīca hoy,* où *tarīca* a été introduit pour rétablir le rythme La fausseté de la rime, cependant, prouve l'altération

— 4 —

1. La dévotion sans la tendresse[1], le salut sans la dévotion [impossible]!
Peut-on parler de puissance quand la force manque?

2. Comment se propitier Dieu en un instant[2]? [tu l'ignores]
Reste donc tranquille, calme-toi : en vain tu te fatigues!

3. Péniblement, jour et nuit, tu vaques aux affaires de ce monde,
Et jamais en aucune façon tu n'invoques Hari!

4. Dit Dñyāndev . Qu'on répète le Nom de Hari[3]
Et les liens de l'existence seront brisés.

(1) *bhavevīna bhakti* la plupart des commentateurs interprètent *bhāva* dans le sens de *śraddhā*, « foi » la condition même de la bhakti serait de croire fermement que Hari est l'unique sauveur des créatures (Jog), ou encore que Hari lui-même est le Brahman suprême (Sakhare) , HPD également accepte l'interprétation *bhāva* = *śraddhā*, en citant à l'appui Bh G 31 3 *yeme matamidam śraddhavanto*, de même HPR affirme que *bhāva* consiste, à croire fermement que Hari est la Réalité unique Cependant HPV (pp 68-69) remarque que le mot *bhāva* prend des sens différents, dont *viśvāsa* « croyance, foi » et *prema* « tendresse » et que c'est ce dernier sens qui convient ici , pour *bhāva* et *prema*, cf Introd III, § 7

(2) *daivata (devatā)* en marāthī désigne habituellement une divinité inférieure par opposition à Dieu, la divinité suprême *(deva)* (cf 5. 3 a, où la langue du dévot est considérée comme une « divinité ») . mais, ici, dans le présent contexte, il est clair que *daivata* est synonyme de *deva* Le poète affirme que les hommes s'agitent et peinent en vain, tout empêtrés dans les affaires de ce « monde » *(prapāca)* ignorant qu'ils peuvent sans mal et « immédiatement » s'assurer la faveur de Hari, en invoquant son Nom C'est cette vaine agitation qui est condamnée dans la dernière partie du vers *(sīnasī vāyā)* et dans le vers suivant

(3) Pour le rapport entre *harijapa* avec *harināmakīrtana*, cf Introd III, § 1

— 5 —

1. Yoga, sacrifices et prières rituelles[1] ne sauraient procurer le salut[2]
En vain tu te causes tout ce tourment[3], O Esprit![4]

2. Sans la tendresse, on ne connaît pas Dieu, c'est certain[6]
Sans le Guru, on n'atteint pas l'Expérience[7]

3. Sans austérités, [comment obtenir] la faveur de la divinité? sans donner, [comment] obtenir?[8]
Sans le secret, qui donc révèlera [la parole] bienfaisante[9]

(1) *yoga-yāga-vidhi* on peut comprendre aussi « les pratiques du yoga et des sacrifices » Dans ce passage, l'auteur semble faire bon marché du yoga ainsi que du sacrifice *(yajña)* Les commentateurs expliquent que seul le yoga « corporel » est rejeté (*āsana, prāṇāyama,* dit Jog, *aṣṭāṅgayoga,* dit Sakhare) HPR glose *yoga* par *prāṇāyamādī aṣṭāṅga yoga,* et *vidhi* par *karmavidhi,* les prieres rituelles imposées aux brahmanes par la *śruti* Ici, l'auteur du Haripāth s'oppose aux pratiques du yoga comme au rituel védique et brahmanique l'obtention de la *siddhi* ne peut être obtenue que par l'invocation du Nom de Hari pourvu que celle-ci soit accompagnée de *bhāva-bhakti*

(2) *siddhi,* « l'accomplissement », qui est le but du yoga et de toute *sādhanā* se confond avec la Délivrance, *mokṣa,* au pluriel *siddhi,* souvent accouple avec *ṛddhi* prend le sens de « pouvoirs magiques », cf XVI 2 c et XIII 3 a

(3) *upādhi,* « substitut, apparence fallacieuse », signifie aussi « qualification, limitation » , dans la littérature védantique *upādhi* prend le sens de « propriété discriminative, fausse apparence » qui se surimpose au Brahman en le dissimulant Mais dans l'usage courant en marāṭhī, *upādhi (upādha)* signifie seulement une chose gênante, un ennui, un tourment inutile c'est semble-t-il dans ce sens populaire, non-philosophique, que le mot est employe ici pour le dévot de Hari, toutes les pratiques brahmaniques et yogiques ne sont que tourments inutiles, dépourvus d'efficacité réelle

(4) Dans le *cāraṇa* d, la plupart des manuscrits donnent la variante *dambha-dharma* (au lieu de *harisī manā*), ce qui ne donne pas de sens satisfaisant , A *harīsī janā* « O homme, tu fais »

(5) *bhāvevīna* pour *bhāva,* cf *supra,* IV, note 1

(6) A et plusieurs autres manuscrits donnent la variante *nakale nisādeha (-ho),* qui est postulée par le sens de la phrase , néanmoins O et la plupart des manuscrits donnent *nakale sādeha(-ho),* ce qui ne donne pas de sens acceptable Il est probable que la lecture plus ancienne etait *kale nā sādeho* la négation *nā* portant à la fois sur *kale* et *sādeho,* ce qui est courant en style archaïque Pour la rime *devo, sādeho, anubhavo,* cf ch II, § 6 viii)

(7) *anubhava,* l'« Expérience » par excellence, c'est-à-dire l'expérience de l'union avec la divinite ou de la réabsorption dans l'unité essentielle de l'Être , pour le yogi, *anubhava* se confond avec *kaivalya* Jog glose anubhava par *devasvarūpa* et Joshi par *brahmasvarūpa,* l'« identité de forme avec la divinité, ou avec le Brahman » , cf *Jñ* XVIII 1188 ff pour une description de *anubhava* Toutes les écoles affirment que l'Expérience suprême ne peut être atteinte que par la grâce du Guru

(8) C'est traditionnellement au moyen des austérites *(tapas)* que l'on obtient la faveur des divinités, en particulier celle du grand dieu Śiva (cf la légende du *tapas* pratiqué par Pārvatī en vue d'obtenir Śiva comme époux) , *didhalyāvina prāpta,* « reçu sans donner », évoque l'expression marāṭhī moderne *ādhī dyāvē māge ghyāvē,* « On n'a rien pour rien » c'est la sagesse populaire qui parle

(9) Cette parole « bienfaisante » fait allusion au *mantra* tout-puissant que le Guru souffle dans l'oreille de son disciple lequel est tenu au secret le plus absolu Dñyāndev veut dire qu'un grand bienfait est toujours sujet à quelque condition.

4. Ce que Dñyāndev veut dire par ces comparaisons, c'est ceci :
L'[unique] moyen de salut, c'est la compagnie des saints[1].

(1) Le dernier ovī est considérablement altéré dans tous les manuscrits, qui donnent de nombreuses variantes Dans le cārana a, le manuscrit A donne la variante *mhaṇe,* plusieurs autres manuscrits ont *sā̃ge,* d'autres *śā̃ta,* ce qui ne donne guère de sens Il est probable que la lecture ancienne était *sā̃gāta* (part pr du verbe *sā̃ganē*) rimant avec *mata* et *sā̃gāta,* mais la forme O M *sāgāta(m)* a été remplacée par la forme moderne *sāgati* (f). Un grand nombre de manuscrits remplace *drstā̃ta he māta* par *drstāta-cī māta,* ce qui donne le sens « Dñyāndev parle d'expérience » Mais cette interprétation ignore le sens véritable du mot *drstāta,* qui ne signifie pas « ce qui est vu » ou « expérimenté » mais « le but de ce qui est vu », c'est-à-dire la chose donnée en exemple afin de saisir ce qui n'est pas vu ». Ainsi Tulpule (*O M R* , p. 103, note 1) cite entre autres la définition d'un auteur marāthī du XVIIe siècle, Visvanāth, de la secte des Mānbhāv, dans le *Drstā̃tasthala drstā̃tācā ātī adrsta bujhavilē mranaunī drstā̃ta bolije.* Or ici, il s'agit clairement d'indiquer à quoi le poète voulait en venir par les allusions contenues dans les premiers vers : « De même que sans la tendresse , sans austérités, etc , de même la compagnie des saints est indispensable au salut »

— 6 —

1. Celui qui a reçu l'illumination des saints[1], il disparaît[2] .
En ce lieu même[3] il se résorbe, [quand jaillit] l'Expérience.

2. Ainsi quand on allume le camphre, la flamme brille,
Puis en ce lieu même elle s'éteint, comme elle est née.

3 Parvenu au seuil de la Délivrance[4], il a bondi de joie[5],
Il est marqué du signe des saints[6], le dévot de Hari!

(1) *sādhubodha* « l'illumination sainte » ou plus probablement l'illumination conférée par un « saint » ce « saint » est sans doute le Guru ; c'est ainsi que l'ont compris la plupart des commentateurs , mais on peut comprendre aussi « l'illumination conférée par [la compagnie des] saints » c'est-à-dire par les dévots de Hari , ce dernier sens nous paraît plus probable dans le présent contexte ou le poète exalte les effets de la compagnie des saints

(2) Les variantes sont nombreuses (*murūniyā, uronīyā, puronīyā,* etc) , la lecture originale est probablement *nuronīyā* du verbe *nuranē* « s'absorber, disparaître » , *i* et *u* étant toujours brefs en syllabe initiale, il est possible d'admettre que *u* est passé à *i* devant le suffixe *-ūni, -onī* par dissimilation

(3) Cette opération mystérieuse de résorption a lieu dans le corps même du yogi, ici comparé au morceau de camphre où la flamme jaillit, puis disparaît mystérieusement en même temps que le camphre Comparaison classique dans la littérature du Yoga tantrique et que nous retrouvons aussi bien chez les Nāth que dans la Dñyāneśvarī et l'Amṛtānubhav

(4) *mokṣarekha* « la frontière de l'émancipation », est déjà mentionnée dans la Dñyāneśvarī (XVIII 38 d) · le chapitre XVIII lui-même est comparé au « temple de la Gītā » bâti par Vyāsa L'enceinte du temple coïncide avec la « limite de l'émancipation » *(mokṣrekha)* Dans le présent contexte, il ne s'agit plus du « temple de la Gītā », mais plutôt du cercle des « saints », c'est-à-dire des dévots de Hari dont la pieuse compagnie confère le salut

(5) *bhave(m) vinatalā* (var *bhāgye(ṃ)* le verbe (O M) *vinatanē* signifie « sauter, danser, folâtrer » on peut comprendre que le dévot, parvenu à la frontière de l'émancipation (qui est le « cercle des saints ») manifeste sa joie de façon exubérante, c'est ce que suggère la variante donnée par A pour *bhāve to mode,* mais le sens le plus courant de *vinatanē,* en particulier dans la littérature de la bhakti, est « s'attacher tendrement à » , Molesworth (*D M E* , p 760, col 1) cite deux exemples tirés de cette littérature dont l'un est *sātāpāyī vinatalā* Étant donné le contexte, on peut se demander si la lecture ancienne n'était pas plutôt *pāyī vinatalā* « Il s'est attaché tendrement aux pieds [des saints] »

(6) *sādhucā ākilā* la plupart des commentateurs interprètent « Il est entièrement dévoué aux saints » Le sens propre de *ākanē* est « marquer » , il faut donc plutôt comprendre « il est marqué (estampillé) [du sceau, *chāpā*] des saints », autrement dit, il est devenu l'un d'eux.

4. Dñyāndev fait ses délices[1] de la compagnie des saints :
Dans le monde comme dans la solitude[2], il contemple l'Être omniprésent[3].

(1) La plupart des manuscrits donnent la lecture *godī*, « suavité, douceur » (avec des variantes *goda* et *gothī* qui ne donnent pas de sens satisfaisant) Le sens de *godī* « douceur » est acceptable, mais on attendrait à la fin du cārana une rime en *-nī*, qui manque. Il se pourrait que la lecture ancienne fût · *jñānadeva sūnī sāgatī sajjanī* « Des lors que Dñyāndev a pris place dans la compagnie des saints » , *sūni* est l'absolutif du verbe O M. *sū-nẽ* « prendre place, entrer dans », verbe fréquemment employé dans la Dñyāneśvarī ce mot n'étant plus compris a pu être remplacé par *dodī*, qui donne un sens acceptable, mais moins bon

(2) *janī(m) vanī(m) vanī*, « dans la forêt », fait allusion au *tapovana*, la forêt étant le lieu privilégié pour la vie austere des anachoretes, s'oppose à *janī* « parmi les gens », c'est-à-dire « dans les lieux habités », en plein monde » Le dévot de Hari, qui jouit de la compagnie des saints n'a pas besoin de mener une vie d'anachorète dans la solitude pour percevoir partout la présence de l'Être omniprésent, *ātmatattva*

(3) O et la plupart des manuscrits donnent une variante *ātmatattvī(m)* et ajoutent le mot *hari* devant le verbe *dīse* *harī dīse janī vanī, ātmatattvī* cette lecture, outre qu'elle rompt l'harmonie du vers, ne donne pas un sens satisfaisant Hari lui-même n'est pas distinct de cet *ātmatattva* que le dévot sait reconnaître partout

— 7 —

1. Commettre des péchés gros comme des montagnes,
Avoir une carapace de souillure [dure] comme le diamant,
[tel est le propre] des impies[1].

2. Ceux qui n'ont pas la dévotion, ce sont des pécheurs et des impies :
Ils n'adorent pas Hari, les malheureux![2]

3. Ces bavards qui vont bavardant sans cesse, à l'infini[3],
Comment pourraient-ils trouver le miséricordieux[4] Hari?

4. Dñyāndev en est témoin c'est l'Atman qui est l'essence[5] ·
C'est lui seul qui emplit tous les êtres[6], jusqu'au bord.

(1) Les *abhakta*, qui n'ont pas de dévotion pour Hari, ne peuvent qu'accumuler des péchés pendant d'innombrables existences · ces souillures font à leur âme une carapace « de diamant » c'est-à-dire indestructible, qui les emprisonne

(2) *daivahata*, lit « frappés du Destin »

(3) *añata vācāla anāta* ici ne désigne pas Hari, comme dans II, 2 mais le mot est pris adverbialement ces « bavards à l'infini » sont ceux qui se répandent en vains discours et en vaines arguties sur les « voies » qui conduisent à la Délivrance (cf st 2 2) mais omettent de prendre le seul « moyen » efficace, à savoir l'invocation du Nom divin

(4) *dayāḷa* quelques manuscrits donnent une variante *gopāḷa*, adoptée par Avate et tous les éditeurs et commentateurs modernes si cette variante devait être retenue, ce serait l'unique mention de ce nom dans le Haripāṭh ; cf Intr III, § 4

(5) *nidhāna* Sanjhgiri, Jog, Nadkarni glosent « ce qui est le tout », « le suprême trésor » , Dhadaphale « ce qui est permanent », « ce qui demeure (sous les apparences) » Le mot signifie tantôt « réceptable », tantôt « le contenu », « ce qui se cache en, le trésor caché » Les deux sens conviennent à l'*ātman*, mais le second est préférable ici en effet l'*ātman* est cette Réalité unique, cette « essence » qui subsiste en tous les êtres sous le voile des apparences c'est l'Être qui comprend et donc « remplit » tous les êtres.

(6) *sarvājīvī(m)* quelques manuscrits donnent une variante *sarvāghaṭī(m)* « toutes les jarres », c'est-à-dire « tous les corps », cf. 15 3 a , 24. 1 c

— 8 —

1. La compagnie des saints est un chemin rapide comme la pensée[1] :
Par cette voie, efforcez-vous d'atteindre le Seigneur de Śrī[2] !

2. Invoquer le nom de Rāmakṛṣna, c'est la tendre inclination du *jīva*,
Tandis que le *japa* de Rā-ma est la respiration de Śiva[3].

3. Il faut s'efforcer [vers la Délivrance] par la pratique du Nom qui est la Réalité unique,
Ainsi l'on échappe aux liens de la Dualité

4. La douceur ambrosiaque du Nom est échue aux Vaisnava,
Tandis que les Yogi s'évertuent à conquérir la mort[4].

(1) *sātā-cī sāgatī manomārgagatī* les commentateurs hésitent sur l'interprétation à donner a ce membre de phrase, ou le souci de l'allitération *(sāgatī-gatī)* semble avoir dicté le choix des mots Jog, Sakhare, Joshi comprennent « pour atteindre à la compagnie des saints, il faut purifier les voies de l'esprit » ; Sanjhgiri « par la compagnie des saints, on trouve la voie qui est Hari lui-même », HPD « que la démarche de l'esprit s'oriente vers la compagnie des saints » (interprétation admise par Edwards « Let your mental inclination follow the company of the good ») L'interprétation proposée par Dhadaphale « la compagnie des saints est rapide comme la voie de la pensee », nous paraît meilleure, en effet *manomārgagati* évoque *manogati*, « rapide comme la pensée », et doit probablement être interprété comme *manogati mārga*

(2) L'époux de Śrī (Laksmī) est le dieu Visnu, cf 22 1 c *laksmivallabha*

(3) *rāmakrsna vācā, bhāva hā jīvācā, ātma jo sivācā, rāmajapa* ce vers oppose le *rāma-japa*, pratique yogique bien connue, qui est censée être la « respiration » de Śiva, à l'invocation du Nom de Rāmakrsna, qui est le *bhāva* du *jīva*. *bhāva* signifie habituellement « sentiment, émotion, ferveur » (cf 4 1 et Intr III, § 7), pourtant, ici, le sens de « dévotion, tendre inclination » n'est pas tout a fait satisfaisant, peut-être faudrait-il accepter la suggestion de Sanjhgiri, qui interprete *bhāva* dans le sens de *svabhāva* « la nature propre » Il faudrait alors comprendre « l'invocation du Nom de Rāmakrsna est la *sādhanā* qui convient à la nature propre du *jīva* (l'âme individuelle non encore libérée), tandis que le *rāma-japa* convient au grand Yogi, Śiva, l'Ame universelle — Les *cārana* c et d *ātma jo sivācā, rāmajapa* sont aussi susceptibles d'une autre interpretation « le *rāma-japa* appartient à Śiva, qui est lui-même l'*ātman* »

(4) *nāmāmrta-godī, vaisnavā lādhalī, yogiyā sādhalī, jīvanakalā* ce quatrieme ovī paraît interpolé, comme la cinquième (cf Introd II, § 5) tous deux semblent avoir été ajoutés pour développer l'idée exprimée dans le troisième ovī Pour la *sādhanā* des « Vaisnava », cf Introd III, § 2 Les yogi, eux, recherchent (vainement) « l'éclat de la vie » *(jīvanakalā)*, c'est-à-dire la jeunesse perpétuelle et l'immortalite qui sont le fruit de la *kāyā-sādhanā* pratiquée par les adeptes du yoga dit Hatha-yoga, cf Introd III, § 8 On énumère traditionnellement 17 *kalā* ou « conditions de vie » dont la derniere est *samādhi*, la transe libératrice HPD glose *jīvanakalā* par *samādhikalā*

5. C'est dès l'enfance que Prahlāda s'adonna à l'invocation [du Nom][1],
Et qu'Uddhava l'obtint aussi, lui qui était parent de Kṛṣṇa[2].

6. Dit Dñyāndev : le Nom est [la voie] facile ·
[Et pourtant] c'est la plus rare[3] · bien peu la découvrent !

(1) Ce cinquième ovī, également interpolé (cf *supra*) introduit, à titre d'exemples, deux grands dévots de Hari-Visnu et du Nom divin particulièrement précoces 1) le célèbre Prahlāda, fils du démon anti-vishnouite Hiranyakaśipu, qui fut, encore enfant, le premier « martyr » de la dévotion au Nom de Hari et dont la légende est liée à celle du *nrsimha-avatāra*, l'avatāra de Visnu en « Homme-lion » *nrsimha*, pour sauver Prāhlada , 2) Uddhava, parent et compagnon d'enfance de Krsna (cf Introd III, § 4 et p 61, n 1 et 2) La légende de Prahlāda est largement développée dans le Visnu-Purāna (I, ch 16-20) et dans le Bhāgavata-Purāna VII, ch 4-10) , Uddhava est l'interlocuteur de Krsna dans le livre XI du Bhāg P

(2) L'épithète *krsnajāta*, « de la même *jati* que Krsna », convient parfaitement à Uddhava qui est, comme Krsna, issu de la tribu des Yādava Cependant les manuscrits donnent diverses variantes, telles que *krsnajñātā*, *krsnadātā* (la prononciation marathe favoris ele passage de *jñā*, prononcé *dñā*, à *dā* ce qui explique que cette dernière variante ait été adoptée par Avate et par la quasi-totalité des éditeurs et commentateurs modernes, qui voient en Krsna-Visnu le « Bienfaiteur par excellence »

(3) La voie du Nom est à la fois « facile » (ne dépendant ni du *jñāna*, ni du *yoga*, cf Introd III, § 8) et « rare » car, en fait, bien peu la trouvent , cf 15, 1 d

— 9 —

1. Sans [le nom de] Viṣṇu[1], sache-le, vaine est la connaissance de celui-là
Dont l'esprit n'est pas fixé en Rāmakṛṣṇa.

2. Né malchanceux, il ne connaît pas les chemins de la Non-dualité[2] :
Comment pourrait-il s'unir à Rāmakṛṣṇa[3]?

3. [De même que] chasser la Dualité et [obtenir] la Connaissance sans le Guru [est impossible][4] .
Comment celui-là pourrait-il avoir part à la louange du Nom?[5]

4 Dit Dñyāndev : Aisée[6] est cette médiation ·
L'invocation du Nom impose silence[7] aux soucis de ce monde.

(1) Tous les manuscrits donnent la lecture *japa (jepa, jepe)* il faudrait donc traduire « sans le *japa* de Viṣnu » — mais ce membre de phrase dans le contexte, n'a guère de sens, en dépit des acrobaties exécutées par les commentateurs D'autre part, alors que les trois autres ovī de cet abhanga sont des ovī parfaits à 3 rimes, ce premier ovī serait un ovī imparfait. Il faut donc ici présumer une autre lecture probablement *jāna* (imp 2 sg. de *jānē*) « sache-le » (cf 2, 1 a , 3, 2 b).

Si l'on garde la lecture *japa* dans le premier *cārana*, il faudrait comprendre « Celui qui fait le japa sans Viṣnu » (c'est-à-dire en prenant un autre nom?)

(2) Le Nom de Hari est le vrai « chemin » qui conduit à l'abolition du « sentiment de la Dualité » (*dvaitabuddhī* cf. 13, 1 d), puisqu'il implique la concentration sur ce Nom qui est « la Réalité unique » (*ekatattva*, cf. 8, 3 a).

(3) *rāmakrsnī(ṃ) paithā* les traducteurs et commentateurs marathes interpretent *paithā*, lit « entrée dans », par *vāsa* « résidence », *sannidha* « proximité », conduisant à *aikya* « identité » avec la divinité, par référence aux diverses sortes de *mukti* mentionnées plus haut (cf I, 1 et note 2 , aussi Introd III, § 6)

(4) *dvaitācī jhādana, guruvīna jñāna· jhādana* « le fait de balayer, ou de chasser » est un équivalent du f. *jhādani*) , cette phrase, particulièrement elliptique, a été assez diversement interprétée par les commentateurs du Haripāth Au lieu de la lecture *guruvīna jñāna*, on trouve aussi une lecture *gurugamya jñānī*, qui ne donne aucun sens satisfaisant La Connaissance *(jñāna)* suppose l'éradication de la dualité (illusoire) et ceci n'est possible que par l'instruction du Guru de même, sans la pratique du Nom de Visnu, le bhakta ne peut obtenir l'absorption en Rāmakrsna, qui est la forme de salut à laquelle il aspire.

(5) *kīrtana nāmī(ṃ)* (loc. sg) paraît être un équivalent de *nāmakīrtana*, pour l'usage du locatif-génitif dans le Haripāth, cf Intr , § 7 f Si l'esprit n'est pas fixé en Rāmakrsna, il n'y a pas de *nāma-kīrtana* possible, sans la ferveur intérieure, le *japa* ne vaut rien

(6) La plupart des manuscrits (A et O exceptés) donnent une lecture *saguna* pour *sugama*, mais *saguna he(m) dhyāna* ne donne guère de sens Le poète proclame que le Nom est la voie « facile » (c'est-à-dire « la plus facile » par rapport aux voies de la Connaissance et du Yoga, cf. 8, 6 c et *passim*)

(7) *nāmāpāthī(ṃ) mauna prapācāce(m). mauna* adj signifie « silencieux, muet » , mais *mauna* est aussi le *tadbhav* de sanscrit *maunya* « la pratique du silence », « le fait de rendre silencieux » . c'est le sens ici ; beaucoup de manuscrits ont retabli le tatsam *maunya*, ce qui brise la rime *(mauna* rimant avec *dhyāna) ; nāmapāthī(m)* est un locatif pris comme intrumental, cf ch. II, § 7 f).

TEXTE

— 10 —

1. On a beau visiter le confluent de la Tribeṇī[1] et tous les lieux-saints,
Si l'esprit n'est pas [fixé] dans le Nom, tout est vain!

2. Celui qui se détourne du Nom, cet homme-là est un pécheur .
Hormis Hari, qui trouvera-t-il pour accourir [à son secours]?[2]

3. Célèbre dans les Purāṇa est la parole de Vālmīki[3] :
C'est par le Nom que les trois mondes sont sauvés!

(1) *triveni-sāgama* le confluent des trois rivieres Gangā, Yamunā et Sarasvatī a Prayāg (Allahabad), considéré comme «le roi des *tīrtha*», *sāgamī(m)* et *bhramī(m)* sont à l'instrumental pluriel « si l'on s'efforce par le moyen de », on pourrait cependant les interpréter aussi comme des formes contractées de *sāgama-hī, bhrama-hī* · « même même , si l'esprit n'est pas fixé dans le Nom, tout cela est vain »

(2) Il est bien connu que le dieu Visnu-Hari n'abandonne pas ses serviteurs dans la détresse, mais accourt lui-même pour les sauver, comme en fait foi maint récit puranique (cf. Intr III, § 6)

(3) *purānaprasiddha, bolile vālmika* tous les commentateurs comprennent « Ce Vālmīki, célèbre dans les Purāna, a déclaré (dans le *Rāmāyana*) que », etc La plupart ajoutent à l'appui la légende de purification du brigand Valhya, un brigand de la tribu forestière des Koḷī, qui avait tué et dévalisé nombre de voyageurs , sur le conseil du sage Nārada, ce brigand s'adonna au *japa* du Nom de Rāma, grâce à quoi il obtient de renaître sous le Nom de Vālmīkī, le grand sage qui fut l'auteur du *Rāmāyana*

Cette légende est inconnue du Rāmāyana sanscrit dit « de Vālmīki », et il est difficile de dire à quels « Purāna » l'auteur du Haripāth se réfère ici Aucun des 18 « grands Purāna » ne semble attribuer à Vālmīki une dévotion particulière au Nom de Rāma La légende apparaît dans un Rāmāyana sectaire, l'*Adhyātma Rāmāyana*, ou Vālmīki fait l'éloge du *Rāma-mantra* par la puissance duquel lui, Vālmīki, accéda au statut d'un « Brahmarsi » (Adh R, II, 53 ff) , suit la légende de la purification du brigand (*ibid* II, 6, 64 ff). L'*Adhyātma-Rāmāyana*, qui a la forme d'un *Tantra* (il s'agit d'une révélation ésotérique de Śiva à son épouse et *śakti* Pārvatī), est dit, dans l'introduction (*ibid* 51, 19) « le meilleur des Purāna », et il est considéré comme faisant partie du *Brahmānda-Purāna* il s'agit en tous cas d'une œuvre tardive (cf Introd III, § 5 et p 65, n 2) Faut-il en conclure que ce vers du Haripāth se réfere à l'Adhyātma-Rāmāyana ? Ce n'est pas impossible, si l'on admet que cet ovī 10 se trouve dans la partie probablement plus récente du Haripāth (cf Introd. ch III, § 10), mais ce n'est pas du tout certain. Il est plus probable qu'il s'agit d'une allusion assez vague à la légende dorée vaisnava, censée basée sur « les Purāna », désignant les écritures vaisnava en général, et incluant, avec l'Adhyātma Rāmāyana, des œuvres sectaires tardives de même type

Au Moyen-Age, Vālmīki est considéré comme l'un des grands dévots *(mahābhakta)* de Visnu-Hari S'il n'apparaît pas encore sous cet aspect dans le *Bhāgavata-Purāna*, il est mentionné dans un abhanga attribué a Dñyāndev, faisant l'éloge des « grands bhakta » , en même temps que Prahlāda, Nīlakantha (Śiva), Dhruva, Gajendra et Ajamīla Vālmīki y est nommé en dernier, en ces termes

vātapādā koliku| nāma smare vālmīku| nāmẽ uddharile tinhī loku| ..

(PANGARKAR, *op. cit*, nº 37, p 299).

« Ce Koḷī, brigand de grand chemin, en invoquant le Nom devint Vālmīki le Nom a sauvé les trois mondes . »

4. Dit Dñyāndev : Répétez le nom de Hari[1],
Et toute votre famille et votre lignée seront purifiées[2].

(1) Dans le *cārana* b, tous les manuscrits donnent *japa (jepe, jape(m))* qui doit être interprété comme imp 2 sg du verbe *japanẽ*

(2) *parāparā tyace(m), kula śuddha* « leur lignée et leur famille » il faut comprendre · « la lignée et la famille de ceux-là (qui suivent le conseil donné au vers précédent). Pour la rétro-activité du salut obtenu par l'invocation du Nom, cf 17, 3 ; 21, 4 et Introd. III § 6.

— 11 —

1. Par la seule invocation [du Nom] de Hari, une masse immense de péchés
   Sera anéantie, en un instant :
2. Comme le brin d'herbe au contact du feu se résorbe en lui[1],
   Ainsi, en répétant le Nom de Hari, on s'absorbe en lui.
3. L'invocation du Nom de Hari[2] est un *mantra* infiniment puissant[3]
   [En l'entendant,] [tous] les maux[4] prennent aussitôt la fuite, terrifiés !
4. Dit Dñyāndev Il est en mon pouvoir, ce Hari[5]
   Dont les Upaniṣad même ne peuvent pénétrer le mystère[6]

(1) *samarasa jāle(ṃ)*, lit « devient un seul *rasa* avec lui » *samarasa* « identité de saveur » ou « de jouissance » est un terme du yoga tantrique, signifiant un état de totale non-différenciation » en même temps que de parfaite béatitude *(samasukha, mahasukha)* qui résulte de l'abolition des contraires et de la victoire remportée sur la « dualité » par une expérience transcendante, opérée à l'intérieur du corps du yogi c'est la *sahaja-samādhi* dans laquelle l'âme individuelle, ici comparée au brin d'herbe, s'abolit définitivement dans l'Absolu ou dans l'état de « non-différenciation » ou « non-conditionnement » *(sahaja)*, ici comparé au brasier La comparaison est classique dans la littérature du yoga tantrique, à laquelle l'auteur du Haripāth l'a empruntée

(2) *uccāraṇī* A, O et la plupart des manuscrits ont *uccāranī*, quelques manuscrits dont M, N ont *uccārana*, variante adoptée par Avate , on attendrait logiquement le cas direct *uccārana*, ou le nom verbal *uccārane(m)*, plutôt que le locatif *uccāranī(ṃ)*. peut-être faut-il comprendre *uccārani* comme *uccāranahī* (avec la particule intensive *-hi*).

(3) *mātra pai agādha* des *mantra* (formules magiques) de toute espèce sont couramment utilisés, en particulier par les « yogi », pour chasser les maladies, écarter les dangers, et même, théoriquement, ressusciter les morts , *agādha*, lit « insondable » est interprété par les commentateurs dans le sens de « extrêmement puissant » ou encore « mystérieux »

(4) *bhūtabāddha* lit « les obstacles créés par les mauvais esprits » il s'agit des maux et maladies de toute espece couramment attribués aux esprits malfaisants, les *bhūta* Armé de l'invocation du Nom divin, le dévot de Hari effraye tous les *bhūta*, et donc échappe à tous les maux causés par eux

(5) *harī mājhā samartha*, lit « Il est tout-puissant mon Hari », ne paraît pas satisfaisant , sans doute faut-il comprendre *mājhyā sāmarthye(m)*, « en mon pouvoir » , *samartha* adj. « puissant » au lieu de *sāmarthya* « puissance », s'explique par la nécessité de rimer avec *artha* dans le *cārana* c (cf *supra* 9, 4 c et note 7 *maunya* > *mauna*)

(6) Il s'agit sans doute d'une allusion au fameux *neti, neti* des Upaniṣad

— 12 —

1 Avec les pèlerinages, les jeûnes et les pratiques ascétiques[1],
mais sans la tendresse[2], [pas de] *siddhi* [possible] :
C'est en vain que tu te donnes tant de tourment[3], O Homme!

2. Par la force de l'amour, on découvre [ce mystère], pas autrement ;[4]
Comment pourrait-on tenir Hari dans le creux de la main?[5]

3. C'est comme si l'on s'efforçait de ramasser un grain de mercure[6] sur le sol :
Beaucoup d'efforts [pour rien] : telles sont ces pratiques![7]

4. Dit Dñyāndev : Nivṛtti m'a donné ce trésor[8] ;
Il me l'a mis tout entier dans la main!

(1) *nema* est pour l'instr. sg *neme(m)* (cf Introd , ch II § 6 i) Les pèlerinages *(tīrtha)*, les pratiques ascétiques *(vrata-nema)* sont récusés comme moyen de salut, de même que *yoga, yajña* et *vidhi*, cf *supra* 5, 1 a

(2) *bhāvevīna*, cf. *supra* 4, 1 a et note 1.

(3) *upādhi*, cf *supra* 5, 1 c et note 3

(4) L'ovī 2 paraît assez altéré dans tous les manuscrits , dans la première partie *bhāvabale kale, yerhavī nakaḷe*, tous les manuscrits ont *ākale* (au lieu de *kale*) dans le premier cārana , mais *kale* est exigé à la fois par le sens et par le rythme ; c'est probablement l'altération de *kale* en *ākale* qui a déterminé, au *cārana* c, l'altération de *ākale* en *āvale*, v *infra* note 5

(5) *karatalī(m) ākale, kaisenī harī*, la lecture *āvale* trouvée dans tous les manuscrits, sauf A et O, et reprise par Avate, ne donne pas de sens satisfaisant , dans le dernier *cārana*, A donne *kaisā*, O *baisonī*, tous les autres manuscrits ont *taisā*, ce qui ne donne guère de sens , il semble que *baisonī* soit une mauvaise lecture pour *kaisenī*.

(6) Le mercure, *pāra*, insaisissable, symbolise ici la *siddhi* Cette substance joue un rôle important dans l'alchimie indienne , les yogi alchimistes, qui l'appellent *rasāyana*, lui attribuent des pouvoirs magiques et l'identifient au semen de Śiva lui-même ce *rasāyana* est censé transmuer le corps mortel en un corps immortel

(7) *sādhana*, « moyen » prend ici le sens de *sādhanā* « méthode », « pratique » en vue de l'obtention de la Délivrance , la *sādhanā* que récuse ici l'auteur du Haripāth, sont les pèlerinages, les pratiques ascétiques, etc mentionnées dans l'ovī 1.

(8) *nivṛtti nidhāna* le *cārana* paraît altéré dans tous les manuscrits, sauf K , les autres manuscrits donnent les variantes *nivṛttine khuna* ou *nivṛtti nirguna* (cette dernière adoptée par Avate) Il semble que le *ni-* de *nidhāna* ait été d'abord rattaché à la forme d'agent (instr) synthétique *nivṛtti* pour la moderniser en *nivṛttīni* ou *nivṛttine*, d'où l'altération du mot suivant qui devient *khuna* dans A , ailleurs on a senti *nivṛttī* comme un cas direct (sujet) et *nidhāna* a été remplacé par *nirguna*, considéré comme une apposition à Nivṛtti « Nivṛtti qui est lui-même le « Nirguna » [Brahman] a donné, etc » D'une manière comme de l'autre, le sens n'est pas satisfaisant Ce « trésor » *(nidhāna)* que Nivṛtti a mis dans les mains de son disciple, c'est l'amour de Hari, le *bhāva*

— 13 —

1. L'absorption en Hari sans l'expérience de l'identité[1], [impossible!]
Elle ne peut être atteinte tant que l'intelligence reste en proie à la dualité[2], sache-le.

2. La perfection de l'intelligence c'est de n'avoir pas d'autre [objet]
Par [concentration sur] l'unique Keśavarāja[3], [on obtient] toutes les *siddhi*

3. Prospérité, pouvoirs et trésors magiques, tout cela n'est qu'embarras inutiles,[4]
[Et dure] tant que l'esprit n'est pas absorbé dans la Joie suprême.

4 L'âme de Dñyāndev est absorbée dans la béatitude[5]
Sans cesse il médite sur Hari

(1) *samasukha* est un terme yogique, équivalent de *samarasa* ou *mahāsukha;* l'expérience (bienheureuse) ou la « béatitude » de l'identité, cf *supra* 11, 2 et note 1.

(2) *dvaita-buddhi* « l'état de l'intelligence qui est en proie à la dualité », c'est-à-dire qui n'a pas encore fait l'expérience de l'*advaita*, grâce au *samarasa* ou *samasukha,* mais la suite montre que l'auteur du Haripāth prend *dvaitabuddhi* dans le sens de « dévotion exclusive » à Hari Ce sens est souligné dans les deux premiers *cārana* de l'ovī suivant.

(3) Plusieurs manuscrits donnent une variante *keśīrāje·* Keśīrāja est interprété par les commentateurs comme signifiant « Vainqueur de Keśin » un titre du dieu Visnu qui abattit le démon Keśin (cf. Mbh *VanaP.* 134, 20), ou encore de Krṣna, vainqueur de l'Asura Keśin, un démon en forme de cheval, légende racontée dans les Purāna vishnouites (cf Bhāg.P. X, 37). « Keśin », « le Chevelu », est un nom de Rudra dans le Ṛg-Veda qui semble avoir passé à Krṣna A Pandharpūr même, on trouve une idole de « Keśīrāj » dans ce qu'on appelle « la maison de Nāmdev » L'un des « Nāmdev » de la tradition marāṭhī porte le nom de « Keśīrājā Nāmdev », cf Introd I § 3, p. 7, n 1) Keśava, « le Chevelu » apparaît comme un nom de Krsna dans la Bhagavad-Gīta, sans que le passage de cet épithète de Rudra à Krṣṇa puisse être clairement expliqué

(4) Tous les pouvoirs et trésors magiques conférés par la pratique du yoga ne sont que des obstacles *(upādhi)* dans la voie qui conduit à l'absorption en Hari, qui est identifié à la Joie suprême, *paramānanda*

(5) *jñānadevī(m)* [*mana*], *ramale(ṃ) samādhāna·* dans le *cārana* 1, la plupart des manuscrits donnent la variante *ramya* au lieu de *mana*, ce qui ne donne pas de sens acceptable , une variante donnée par B, *jñānadeva mhane* n'est pas plus satisfaisante Il semble que *ramya* soit une déformation de *mana* c'est « l'esprit de Dñyāndev » qui est « absorbé » *(ramale(ṃ))* dans la Joie parfaite , *samādhāna* est pour *samādhāne(ṃ),* inst sg), cf Introd , ch II, § 6 ii) sur le passage de *-ne(m)* à *-na*) Ici *samādhāna* fait allusion au *samasukha* des Yogi. Le caractère yogique de cette expérience est souligné par le mot *ramale(ṃ),* de la racine RAM° « jouir », « s'absorber ».

— 14 —

1. Celui [qui pratique] la louange de Hari sans cesse, sans fin et sans faille[1],
Celui-là, Kaḷikāḷ[2] n'ose pas même le regarder!

2. Prononcer le Nom de Rāmakrsna, [c'est amasser] un immense trésor d'austérités
Tous les vains désirs nés du péché sont abolis[3] aussitôt

3. « Hari, Hari, Hari, » tel est le *mantra* de Śiva,[4]
Ceux qui l'invoquent obtiennent le salut.

4. Dit Dñyāndev grâce au Nom[5] de Nārāyaṇa[6] :
On obtient sa propre demeure, l'état suprême[7].

(1) HPD interprète *nitya-satya-amita* comme des épithètes de Hari , d'autres commentateurs en font l'épithète de *bhāva* sous-entendu « ceux qui s'adonnent à une louange incessante, etc avec une dévotion constante »

(2) *Kalikāla;* ce mot est un *dvandva* formé de *kali* [*-yuga*] l'âge impur et pénible dans lequel nous vivons et *kāla,* « le temps » ou « la mort » Kalikāl est un personnage monstrueux incarnant les maux de ce monde et les tourments infernaux (cf *Jrī* XII, 84 c). C'est souvent un autre nom de Yama ou Yamarāja, le roi de la mort et des enfers. Un vrai bhakta, armé de l'invocation du Nom, fait peur à Yama lui-même, comme aux *bhūta* (cf *supra* 11, 3)

(3) Dans tous les manuscrits, excepté dans A et O, le vers est altéré au lieu de *pāpāce sākalpa, jalatī,* on a *pāpāce kalapa palatī* « le troupeau des péchés se sauve », ce qui n'est guere plausible , *sākalpa* désigne les « formations mentales », sorte de résidu impur des actions passées, qui prennent la forme de désirs toujours inassouvis A peine a-t-on prononcé le Nom divin, que tous les *sākalpa* sont consumés (abolis) , *pudhe(m)* « devant soi », c'est-à-dire « à vue d'œil »

(4) Le japa de Śiva, en tant que dieu-ascète, dévot de Visnu, est *rā-ma* (cf *supra* 8, 2 et note 3), Le passage de *rāma* à *hari* nécessite une explication, fournie par Dhadaphale et quelques autres commentateurs lors du barattement de la mer-de-lait, Śiva ayant bu le poison qui menaçait de brûler l'univers , sa propre gorge en fut enflammée, et le dieu se mit à crier « hari, hari » c'est-à-dire « Enlève, enlève-le » Aucune référence n'est donnée pour cette légende qui appartient vraisemblablement à la tradition orale des Vaisnava au pays marathe

(5) *nārāyana-nāme(m)* beaucoup de manuscrits donnent la variante *nāma* (rimant avec *uttama* au *cārana* c) pour le passage de *-me(m)* a *-ma* et leur equivalence pour la rime, cf Introd ch II, § 6, ii

(6) C'est ici la première mention de ce nom de Visnu, souvent associé à « Hari » dans la pratique du *kīrtana,* cf 22, 2 a , 25, 2 a

(7) *uttama nijasthāna nijasthāna* signifie « la propre demeure » de la divinite il s'agirait donc du type de *mukti* dite *salokāta,* « identité de résidence » (cf I, 1 et note 2) mais ceci ne saurait être admis comme la *mukti* « la plus excellente » *(uttama).* Il semble plutôt qu'il faille comprendre *uttama nijasthāna* comme un équivalent de *nijasvarūpa,* la *mukti* suprême qui consiste dans l'absorption du dévot dans la forme propre de sa divinité, la fusion en Dieu , *nijasthāna* est donc un équivalent de *nijarūpa,* décrit dans 17, 3 , cette équivalence se trouve déjà dans la Dñyāneśvarī, ou *nijadhāma* et *nijapada* sont pris comme des équivalents de *nijasvarūpa,* cf *Jrī* VIII, 99 c et 203 b , 111, 244 c La variante *nanasthāna* « diverses demeures » paraît moins satisfaisante

— 15 —

1. En s'attachant au Nom unique de Hari, on chasse le sentiment de la Dualité[1] .
C'est tout l'art de la Non-dualité, que bien peu connaissent!

2 Par l'identité de conscience[2], on s'unit à Śrīhari,[3]
Au-delà des pratiques ascétiques, on obtient Hari[4]!

(1) *yekanāma harī, dvaitabhāva durī*. ce vers fait difficulté Tous les commentateurs se sont efforcés de donner un sens plausible à la phrase Ainsi Jog et Nadkarni glosent « Ceux qui connaissent le Nom unique de Hari et se tiennent éloignés du « nom de la Dualité » . ; Dhadaphale · « Le nom de Hari et Hari ne font qu'un, les croire différents, c'est s'éloigner de Hari » Mais *hari* se trouve écrit *hāri* dans plusieurs manuscrits (B, D, E, O, Q) et peut signifier aussi « le fait de s'emparer de » Il nous semble précisément que le vers s'explique par un jeu de mot sur *hāri/hari* Le fait de s'emparer *(hāri)* du Nom unique [de Hari] a pour effet l'« éloignement », c'est-à-dire le bannissement définitif du « sentiment de la Dualité » *(dvaita-bhāva)* qui constitue l'obstacle principal (d'après le monisme du *Vedānta*) à la Délivrance *(moksa)*, conçue comme une ré-absorption dans l'Être unique indifférencié (cf *supra* 6 1-2 et note 3 ; aussi Introd III, § 6 et § 8) Si l'on accepte la variante *dvaita-nāma* pour *dvaita-bhāva*, il faut comprendre « le fait de s'attacher au Nom unique et de rejeter le « nom de la Dualité », ce qui n'est guère satisfaisant, à moins que l'on n'interprète *dvaita-nāma* comme un équivalent de *dusarē nāma* ou *dujē nāma*, « un autre nom » (sous-entendu « que celui de Hari ») ; *dvaita-bhāva* est à rapprocher de *dvaita-buddhi* dans 13, 1 d et note 2 dans un passage comme dans l'autre, le sens est ambigu ; l'auteur du Haripāth rejetant à la fois la « Dualité » prise dans un sens philosophique et s'opposant à la « Non-dualité » *(advaita)* et la dualité des « Noms », c'est-à-dire des cultes, la dévotion à Hari excluant toute autre dévotion. Cet « art de l'*advaita* » que bien peu possèdent consiste tout simplement à adorer Hari, et Hari seul, de toute son âme

(2) *samabuddhi*, « l'intelligence de l'identité » équivaut à *advaita buddhi*, et s'oppose à *dvaita-buddhi*, il semble qu'il s'agisse aussi d'un équivalent de *samarasa* (cf. II, 2 et note 1), du moins dans la perspective qui est celle du Haripāth, cf Introd III § 8

(3) *samāna śrīhari*, « l'identité avec Śrīhari », par résorption en lui (en tant que *nirguna brahman*) ou par immersion dans sa forme propre, conception traditionnelle des Vaiṣṇava : cf 13, 1 a *haricī samādhī*, 14, 4 d *nijasthāna* et note 7 , aussi Introd. III § 6

(4) *śama-dama-vārī, harī jālā* le sens n'est pas clair Certains commentateurs acceptent une variante *vairī* (« inimitié ») pour *vārī* « au-delà », et glosent « Hari est devenu l'ennemi de *sama* et *dama* », ce qui donne pas de sens satisfaisant , l'interprétation « à la place de *śama* et *dama*, Hari est devenu » (s'est manifesté ?) ne paraît guère meilleure Nous pensons qu'il faut prendre *vārī* comme le nom féminin signifiant « va-et-vient » (équivalent de *pherī, yerajhara*) ce mot est fréquemment employé dans la Dñyāneśvarī en référence au *sāsara (samsāra)*, p ex *Jrī* VI, 377 b *sākalpācī sare vārī*, XI, 694 b *sāre ahākārācī vārī* ce « va-et-vient » du *saṃsāra* étant toujours aboli par la bhakti de Kṛṣna Le mot *sama-dama*, « le contrôle » des passions et de l'esprit au moyen des austérités et de la pratique du yoga, ne semble pas être à sa place ici Il nous paraît probable que la lecture ancienne était *sāsārācī vārī, hārī jālī* (ou *hārī ālī*) . « Le va-et-vient du *sāsāra* a été chassé » (ou « définitivement aboli » avec la lecture *hārī*) ou encore « est devenu Hari » (avec la lecture *harī*) , le premier sens est le meilleur, le jeu de mots *hārī/hari*, déjà trouvé au premier vers (cf. note 1) étant d'ailleurs impliqué C'est le passage de *hāri* à *hari* qui a dû motiver le passage de *jālī* à *jālā* dans le *cānana* d

3. Rāma remplit tous les vases[1], il est unique dans tous les corps
Comme l'unique lumière du soleil se diffuse en mille rayons[2].

4. L'âme de Dñyāndev ne pratique que l'invocation de Hari[3] :
Ainsi est-il libéré de toutes les naissances à venir.

(1) *sarvāghatī(m) rāma* *ghata* « pot de terre cuite, jarre » symbolise traditionnellement le corps humain qui enferme le *jīva* et aussi l'*Ātman* (cf 7, 4 c *sarvājīvī(ṃ) pūrna, nāde yeka* et note 6), *rāma* prend ici le sens de *ātmarāma*, cf 16, 4 d et Introd, III § 5.

(2) Le *Brahman* unique, présent dans tous les corps et immanent à tout ce qui existe, est traditionnellement comparé au soleil se reflétant dans une multitude de « jarres » pleines d'eau la comparaison est classique dans la littérature védantique et yogique.

(3) *jñānadevī(m) cīta, haripātha-nemā* l'esprit de Dñyāndev est *haripātha-niyama*, c'est-à-dire « adonné à la pratique *(niyama)* de l'invocation de Hari »

— 16 —

1. Rares sont ceux qui répètent le nom de Hari,[1]
[Pourtant] il est facile d'invoquer Rāmakrsna[2]!

2. Par [la pratique du] Nom de Rāmakṛṣna, on parvient à l'état suprême,[3]
Celui-là a obtenu toutes les *siddhi*[4]!

3. Réalisation, illumination[5], accomplissement du Dharma, tout est obtenu par l'invocation de Hari,[6]
Le tourment du siècle est aboli[7] grâce à la compagnie des saints

4. Le nom de Rāmakṛṣṇa est imprimé dans l'âme de Dñyāndev[8]
Grâce à lui, dans les dix directions, il contemple l'Être omniprésent.[9]

(1) *harināma jape, to nara durlabha* la plupart des manuscrits intercalent le mot *buddhi* devant *jape* ce qui fausse le rythme et ne donne pas de sens satisfaisant

(2) *vācesi sulabha, rāmakrsna* lit « Rāmakrsna est facilement accessible au moyen de la voix »

(3) *unmanī*, dans le vocabulaire du yoga tantrique, désigne le plus élevé des cinq « états » *(avasthā)* ou des cinq *samādhi*, à savoir *jāgrti*, *svapna*, *susupti*, *turyā* et *unmani* ce dernier s'applique à l'état de pur non-conditionnement *(sahaja)* dans lequel l'esprit est totalement résorbé dans l'indifférencié *unmani* équivaut donc à *sahaja samādhi*, cet état suprême est plusieurs fois mentionné dans la Dñyāneśvarī (p ex *Jrī* XIV, 254 b et *passim*) Pour l'auteur du Haripāṭh, l'invocation du nom de Rāmakrsna « de bouche » est plus efficace que toutes les pratiques du yoga pour parvenir à l'état suprême, *unmani*

(4) Pour les deux sens du terme *siddhi*. cf 5, 1 b et note 2 , ici le sens est « pouvoirs magiques » ; dans le *cārana* a de l'ovī suivant (3) il semble que *siddhi* soit pris dans le sens de *moksa*

(5) *siddhi-buddhi-dharma* ici, *buddhi* « intelligence » semble pris dans le sens de *bodhi* « illumination de l'intelligence » , on peut l'interpréter aussi par *advaita-buddhi*, l'« intelligence de la non-dualite », cf 13, 1 d *dvaita-buddhi*, et note 2

(6) *haripāthī(m) ālā* « est venu grâce au *haripāth* » *(haripāthī(m)* loc sg pris comme instr , cf Introd , ch II, § 7 f) , plusieurs manuscrits dont A donnent une variante *haripātha (-pāta)* qui est pour *haripāthe(ṃ)* (instr sg , cf Introd II, § 6 i)

(7) *prapāca nimālā* la plupart des manuscrits donnent une variante *prapācī nimāle* « les esclaves du siècle (les mondains) sont abolis (purifiés) », ce qui n'est guère satisfaisant , une autre variante, trouvée dans quelques manuscrits, est *nivāle* « rafraîchis, soulagés » au lieu de *nimāle*.

(8) O et la plupart des manuscrits donnent pour les 2 premiers *cārana* *jñānadevī(m) nāma, rāmakṛṣnī(m) thasā*, ce qui ne donne pas de sens satisfaisant Par contre la lecture de A *jñānadevī(m) rāma, krṣnāmī(ṃ) thasā*, « En Dñyāndev il y a le sceau du nom de Rāmakṛṣṇa », est tout à fait satisfaisante, à condition de lire *rāmakrsnānāmī(ṃ)*, et non *rāma, kṛsnanāmī(ṃ)* mais on sait qu'aucune pause n'est observée entre le premier et le deuxième *cārana* dans la récitation de ces ovī, la seule pause se plaçant entre le deuxième et le troisième *cārana*

(9) Autrement dit, c'est l'invocation du nom « Rāmakrsna » qui introduit à la contemplation de l'Être immanent, *ātmarāma*, cf Introd. III § 5

— 17 —

1. Celui dont la bouche célèbre la louange de Hari,
   Son corps [tout entier] est purifié.

2. Il obtient les pouvoirs [que confèrent] des austérités sans fin[1],
   Et, immortel[2], il séjourne au Paradis[3] pour des millions d'années.

3. Son père, sa mère, ses frères et toute sa parenté[4], en foule,
   Tous résident là-haut comme autant de « Caturbhuj »[5] !

4. Dñyāndev a obtenu ce savoir mystérieux[6] :
   Nivṛtti me l'a mis dans la main[7],

(1) *tapāce sāmarthye(m)* « par la puissance du *tapas* » . la plupart des commentateurs interprètent « par la puissance de ce *tapas* qui est *nāmakīrtana* ».

(2) *cirājīva* « doué de longue-vie » . les *cirājīva* sont des sages, traditionnellement au nombre de huit, qui sont censés vivre durant tout un *kalpa* ou « jour de Brahmā », c'est-à-dire 432 millions d'années , HPD glose *cirājīva* par *amara* « immortel » ce qui paraît bien être le sens ici , la récompense promise aux dévots, dans cette strophe, est la forme de *mukti* dite *salokatā* ou *samīpatā*, cf *supra* I, 1 et note 2 Parmi les textes chers aux Vārakarī, et fréquemment édités, avec le Haripāth figure le *cīrājīva-pada* attribué au poète Eknāth, cf. Bibliographie § 3 B 23, 24, 26, 27.

(3) Le « paradis » de Visnu, cf. II, 4 et a note 5 ; 21, 1 c-d.

(4) *sagotra* désigne les membres d'une même *gotra*, c'est-à-dire la parenté dans un sens large les bienfaits de la bhakti de Hari dépassent l'individu pour s'étendre à tous les siens, cf 10, 4 b et note 4 ; aussi 19, 4 c *kula-gotra varjiyele*

(5) *caturbhuja nara*, « des hommes en forme de Caturbhuja » c'est-à-dire en forme de Visnu « à quatre bras » , ici, il s'agit de la forme de *mukti* dite *sarūpatā* « identité de forme » (visible) avec la divinité (cf. *supra* I, 1 et note 2) Cette forme divine est propre à Visnu Nārāyana, et ne coïncide ni avec la forme de Krsna, ni avec celle de la divinité de Pandharpūr, Vithobā, qui ont tous deux une forme purement humaine.

(6) *gudhagamya (guhyagamya)* « difficile à obtenir, mystérieux » grâce au Guru, Nivrtti, le mystère lui a été totalement révélé c'est le sens de « mis sur la main », cf XII, 4 et note 8

(7) Tous les manuscrits ont *nivrttīne* (B, E *nivrttina*), forme moderne d'agent en *-ne*, la forme ancienne étant *nivrttī* (cf Introd II, § 7 e) trouvée dans 12, 4 b (pour la discussion de cette forme, cf 12 note 8) Si l'on supprimait la particule *-ne*, le rythme de l'ovī n'en serait pas affecté il est probable que ce *-ne* est une modernisation et que la lecture ancienne était . *nivṛttī(ṃ) didhale(ṃ) majhe hātī(ṃ)*

— 18 —

1. [Celui qui ne sait rien] hormis la légende de la lignée de Hari[1] et la louange du Nom de Hari,
Qui ne connaît d'autre « saint »[2] que [les dévots] de Hari,

2. Celui-là obtient [la récompense], il a trouvé le Paradis[3],
[C'est comme s']il avait visité tous les lieux-saints!

3. Celui qui s'en est allé sur la voie de l'esprit[4], il est perdu,
Celui qui est affermi dans la voie [de l'invocation de] Hari[5], bienheureux celui-là!

4. Le trésor de Dñyāndev, c'est l'ambroisie du Nom de Hari :
De Rāmakṛṣṇa, je fais mes délices à tout instant.

(1) *harivāśapurāna* il ne peut s'agir que du célebre Purāna vishnouite considéré comme un appendice au *Mahābhārata*

(2) *harivīna sajjana, nene kāhī,* lit « qui ne connaît pas de saint « sans Hari » , la plupart des manuscrits donnent une variante *saujanya* (ou *saujana*) pour *sajjana, saujanya* (abstrait) étant la qualité de *sajjana* « sainteté, justice » , le mot est glosé par les commentateurs *priya* (Pangarkar), *sākhya* (HPV), *samopacāra* (Dhadaphale) , *saujanya* est fréquemment employé dans la Dñyāneśvarī avec le sens de *anukūlatā* « bienveillance » Cependant, *saujanya* ne donne pas un sens très satisfaisant ici Il se pourrait que la lecture plus ancienne fut *sājane(ṃ)* « compagnie », « société », le sens serait alors « qui ne reconnaît d'autre compagnie que celle des dévots de Hari ».

(3) *vaikūtha jodale(ṃ)* *vaikūtha* (le ciel de Viṣnu) étant un nom masculin, on attendrait *jodalā* sans doute faut-il sous-entendre un nom neutre comme *pada* ou *sthāna* après *vaikūtha* « Il a obtenu le *vaikūthapada*, c'est-à-dire la « béatitude céleste »

(4) *manomārga,* « la voie de l'esprit », fait allusion à la nature vagabonde et l'esprit *manas*, qui entraîne l'âme dans ses divagations et l'écarte de la voie du salut si *manas* n'est pas contrôlé, le *jīva* va à sa ruine Le Hatha-yoga, précisément, enseigne les moyens de fixer (ou « d'abattre ») l'esprit par des techniques appropriées, ce qui explique l'expression [*mana*] *sthīrāvalā* dans le *cārana* c

(5) *harivātī sthīrāvalā* la plupart des manuscrits donnent la lecture *haripāthī(m)* « celui qui est fixé dans le Haripāth » , A donne une variante *pāthe(m)* « par le chemin de Hari »? , il est probable que la lecture ancienne était *harivātī(m)*, « dans le Chemin de Hari » ce jeu de mots *haripātha (-ta)/harivāta* réapparaîtplus loin, cf 19 3 a *harivāte gele,* et 20 2 b-c *sarvāmārgā sugama, harivāta*

— 19 —

1 Veda, Śāstra et Purāṇa, et toute la *śruti*[1],
L'unique Nārāyaṇa est l'essence de tout cela[2]!

2. Litanies, observances et morale, sans Hari,
Ne sont que vaines pratiques qui se dissipent en pure perte.

3. Ceux qui sont partis par le chemin [de l'invocation] de Hari[3] sont restés immobilisés[4]
Comme des abeilles figées dans un bouton de lotus.

4. Dñyāndev s'est armé du *mantra* du Nom de Hari
Et Yama l'a épargné, lui et tous les siens.[5]

(1) La *śruti* « ce qui est entendu », c'est-à-dire la révélation transmise par les sages compilateurs des Veda , ici l'auteur du Haripāth y fait entrer aussi les *śāstra* « traités » de diverses sciences, et les *purāna* « récits anciens » et dynasties légendaires ; pour l'attitude de l'auteur du Haripāth vis-à-vis de la *śruti*, cf Introd III § 8

(2) Le manuscrit A donne une variante *jayā* pour *tayā*, d'autres manuscrits donnent des variantes *jape*, *japa(m)*, adoptant, après Avate, la lecture *japa*, Sakhare, Joshi et d'autres commentateurs comprennent « le japa de Nārāyana est l'essence, etc » , *jape(m)* (imp 2 sg) donne le sens « Répétez ce Nom qui est l'essence, etc. ».

(3) *harivātī(m) gele* pour le jeu de mots sur *haripāta/harivāta*, cf 18, 3 et note 5

(4) *te nivāta thele* leur esprit *(manas, man)* est resté immobilisé, c'est-à-dire fixé ou « abattu », instantanément et sans l'aide des pratiques du Hatha-yoga (cf 18, 3 a et note 4) , l'abeille figée dans le lotus dont elle boit le suc *(rasa)* y reste à jamais prisonnière quand le boutons de lotus se referme sur elle , image du parfait yogi, à jamais absorbé (ou réabsorbé) dans l'expérience de la non-dualité, qui est le *samasukha* ou *samarasa* des hatha-yogi, cf Introd , ch III § 8

(5) Avec l'arme *(sastra)* de ce tout-puissant *mantra* (formule magique) du Nom, le dévot met en fuite Yama ou Kalikāḷ qui symbolisent la mort (cf 14, 1 et note 2 , 25, 2) Le dévot du Nom met Kalikāḷ en fuite, et il échappe lui et toute sa parenté *(kula-gotra)* (cf 10, 4 et note 4 , 17, 3)

— 20 —

1. La louange du Nom est le trésor des Vaiṣṇava[1]
   [Par là] tous les péchés, même innombrables, sont abolis

2. Grâce au Nom unique [on obtient] les mérites d'innombrables existences[2]
   La Voie de Hari est le plus aisé de tous les « Chemins[3] »!

3. Yoga, sacrifices, pratiques, actes pieux ou impies : [fatras d'] illusion[4]!
   Tout cela[5] est dissipé par l'invocation de Hari.

4. Dñyāndev n'a que faire de yoga[6], de pratiques ni de règles morales :
   Il ne connaît d'autre observance que [le Nom de] Hari.

(1) *nāma-sākīrtana* ici, comme dans 8, 4 les « Vaisnava » sont représentés comme étant particulièrement dévots au « Nom » de la divinité, et adonnés à la pratique du *sākīrtana* ou *kīrtana*, cf Introd. III § 2

(2) Lit « grâce à ce Nom unique [on obtient] le *tapas* d'innombrables existences » il s'agit des mérites *(punya)* qui découlent du *tapas* (austérités) accomplies pendant une succession d'innombrables existences La plupart des manuscrits donnent une variante *yeka nāma*, pour l'instrumental *yekya nāme(m)* (cf Introd , ch II § 6 i)

(3) Pour ce jeu de mots sur *haripāṭa* et *harivāṭa*, cf *supra* 18, 3 et note 5

(4) Tous ces « moyens » sont inutiles en effet ils appartiennent encore à l'empire de la *māyā*, l'Illusion universelle, puisqu'ils impliquent une distinction entre sujet et objet , or toute « dualité » est illusoire (cf 5, 1 , 19, 2 a) Seul, le *haripāṭha*, l'invocation du Nom, élimine définitivement la « dualité » (cf. 15, 1) et procure l'identité avec la divinité ou la réabsorption dans l'Être unique (cf Introd , ch III § 6)

(5) *te gelī vilayā te* (pron dém f sg) désigne la *māyā*

(6) *jñānadevī(m)* [*yeīnā*] le plupart des manuscrits donnent une lecture *yajña*, *yejña* ou encore *yāga*, « sacrifice », ce qui ne donne pas de sens satisfaisant B donne la variante *yeīne*, toutes ces variantes sont probablement des déformations du verbe O M *yeinā* *(yeī nā)*, forme négative du pr. impft 3 sg *yeī*, *yeinā*, forme archaïque, a dû passer à *yajña* (puis à *yāga*), par association d'idée et allitération avec *yoga-krīyā*

— 21 —

1. Il n'est pas de temps et d'instant[1] [fixés] pour l'invocation du Nom
   Aussitôt les deux lignées[2] obtiennent le salut!
2. Le Nom de Rāmakrsna anéantit tous les vices[3]
   Hari est le sauveur unique des êtres stupides[4].
3. Le Nom de Hari est l'essence[5] : cette langue qui lui est consacrée[6]
   Elle est divine à quoi pourrait-on la comparer?
4. Dñyāndev a obtenu [la grâce de] l'invocation parfaite[7],
   Et voici que ses ancêtres même ont accédé aisément au Paradis[8]!

(1) Toutes les pratiques rituelles doivent être accomplies à un instant propice (*muhūrta*) déterminé par les astrologues sous peine de non-validité, ou même de nocivite Tout au contraire, l'invocation du Nom divin n'est soumise à aucune limitation de temps et de lieu ce doit être, autant que possible, une prière constante.

(2) *donhī paksa* « les deux côtés », certains commentateurs, tels que Dhadaphale interprètent « les vivants et les morts », la plupart cependant estiment que « les deux cotes » designent la lignee paternelle et maternelle , cf 17, 3 et note 4

(3) *dosa* « defauts », « vices » est glosé par *pāpa*, « péchés, souillures » c'est très probablement le sens ici, cf 11, 1

(4) *jadajīvā* les créatures (*jīva*) qui sont par nature « stupides » (*jada*) sont celles qui ne sauraient prétendre à la « Connaissance » (*jñāna*) ni au yoga ni aux autres « voies » recommandées par la *śruti*, à savoir les femmes et les gens de basse caste (sans parler des animaux impurs) pour tous ceux-ci, l'unique voie de salut est l'invocation du Nom de Hari

(5) *nāma harī sāra* on peut comprendre *sāra* comme « l'essence des Veda et des Śāstra » (cf 11, 1 et note 3 , 9, 1), ou encore « l'essence du monde », c'est-à-dire la Réalité sous-jacente, le substrat de l'univers, le *tattva* identique au Brahman-Ātman seul le Nom de Hari est « essentiel » ou « réel », tout le reste, à savoir le monde des apparences, est non-essentiel ou irreel , c'est dans ce sens philosophique que la plupart des commentaires (tels que HPD, HRP, HPV) interprètent *sāra*, mais la critique interne suggère que la première interprétation est plus authentique

(6) *jivhā je nāmācī*, lit « cette langue qui appartient au Nom » la langue du parfait dévot, etant consacrée au Nom de Hari, se garde de tout autre « nom », c'est-à-dire s'abstient de celébrer la louange de toute autre divinité (cf Introd III § 6) cette langue sainte est elle-même « divine » et digne d'adoration

(7) *sāga (sa-āga)* « complet en toutes ses parties, parfait » · Dñyāndev affirme qu'il a obtenu un parfait « Haripāth », plusieurs commentateurs enumèrent les différentes « parties » ou constituants du Haripāth, à savoir *harisvarūpa, harināma* etc , distinctions sans grande signification, inspirées par une analogie implicite avec le rituel brahmanique, lequel pour être efficace, doit être accompli minutieusement dans toutes ses parties L'auteur suggère que son *haripāth* est tout aussi « parfait » et accompli en son genre — et mille fois plus efficace — que le rituel brahmanique qu'il supplante

(8) Toujours la même affirmation relative aux effets merveilleux de l'invocation du Nom pour le bhakta et pour toute sa famille, cf. *supra* note 2.

— 22 —

1. Rares sont les êtres qui font du Nom leur pratique constante[1]
L'Époux-de-Lakṣmī[2] est toujours avec eux!
2. Celui qui invoque « Nārāyaṇa-Hari » à haute voix,[3]
Obtient en partage toute jouissance et toute délivrance[4]!
3. Une vie sans Hari, c'est l'enfer, sachez-le .
Cet être-là ressemble à un messager de Yama[5]!
4. Dñyāndev a pressé respectueusement[6] Nivṛttī [de dire sa pensée] :
« Le Nom dépasse [en majesté] la voûte du ciel »[7] dit Nivṛtti.

(1) La plupart des manuscrits donnent la lecture *nitya nema-nāmī*, ce qui n'a guère de sens , il s'agit apparemment d'une confusion pour *nitya nāma-nemī* « ceux qui font constamment du nom leur *niyama* », cf 20, 4 c-d *harivīna nema nāhī dujā*

(2) *laksmī-vallabha* « le bien-aimé de Laksmi », c'est-à-dire le dieu Visnu , cf 18, 1 c *srī-pati*, « l'époux de Śrī »

(3) Dans O et la plupart des manuscrits, le *cārana* b répète a *nārāyana harī (bis)*, ce doublet est cher aux Vārakarī, cf 25 2 a

(4) *bhuktī muktī cārī, tyace gharī(m)* les « quatre *bhukti* » (« jouissances ») font pendant aux « quatre *mukti* » (« délivrances »), cf 1, 1 c et note 2 , les deux séries sont, en apparence antithétiques, cependant, dans la tradition du Hatha-yoga, qui enseigne l'art d'abolir toute contradiction, le yogi obtient les deux à la fois , ainsi en est-il pour le bhakta adonné à la répétition du Nom divin, plus efficace que le yoga

(5) *yamācā pāhuna*, lit. « l'hôte de Yama », le dieu des enfers La plupart des commentateurs ont compris que celui qui néglige d'invoquer Hari est promis au séjour infernal Cependant le mot *pāhuna* « hôte » désigne en particulier l'étranger qui arrive de loin *yamācā pāhuna* désigne plus probablement « le messager de Yama » *(yamadūta)* qui arrive à la maison du mourant pour l'entraîner en enfer et dont l'aspect terrifiant met tout le monde en fuite Le poète veut dire que la seule vue d'un impie *(abhakta)* est aussi funeste et horrible que la vue du *yamadūta* il convient de l'éviter à tout prix , ce sens est précisément impliqué dans la variante donnée par A , *yamācā pāhuna pratyaksa hoy* « en le voyant, on croit voir un messager de Yama » ; tandis que la variante donnée par les autres manuscrits *prānī hoy* ne donne pas de sens satisfaisant

(6) *jñanadeva puse, nivṛttisī cāda*, *cāda* fait difficulté et plusieurs commentateurs ont omis de le traduire , le mot signifie habituellement « goût, inclination » (envers une personne ou une chose) , Sakhare et HPD glosent *cāda* par *āvadīnē*, « avec plaisir » « Dñyāndev a interrogé Nivrtti avec plaisir », ce qui n'est guère satisfaisant Sanjhgiri propose « Dñyāndev a demandé à Nivrtti son goût » (c'est-à-dire « son opinion » mais cette interprétation force le sens de *cāda*, qui ne signifie jamais « opinion » mais prend souvent le sens de « égards, considération pour » une personne , nous pensons que *cāda* (f) est pour l'instrumental f sg *cādā* (-*ā* abrégé en -*a metri causa*) pris adverbialement dans le sens de « avec grand respect » (pour la personne auguste de Nivrtti), ou encore « avec zèle » (angl « earnestly »)

(7) La réponse de Nivrtti, comme il sied à un grand yogi, est vague et énigmatique à souhait , *gagana*, « la voûte du ciel » dans le langage du Hatha-yoga, désigne aussi la boîte crânienne où le parfait yogi est censé boire le « suc » d'immortalité *(rasa, mahārasa)* qui s'écoule du sommet du « lotus aux mille pétales » *(sahasradala)*, dit aussi *gaganamandala*, cf. aussi Introd. III § 8). Il est possible qu'il faille voir aussi dans ce vers une réminiscence de *Jrī* VI, 111 :

hā gā nāmaci eka jayācem, pāhatāṃ gaganahī dise tācē
« Celui dont le Nom fait paraître la voûte du ciel si peu de chose.. »

— 23 —

1. Les Sept, les Cinq et les Trois — ils se retrouvent chez les Dix![1]
Mais l'art de la Réalité unique[2], c'est Hari [seul] qui peut le montrer.

2. Le Nom n'est pas si [abstrus][3], c'est la voie la meilleure,
Ici, aucune peine.

3. Pratiquer l'*ajapājapa*[4] et renverser les souffles[5], [à quoi bon?]
Ici même [par la pratique du Nom], l'esprit est immobilisé

4. Pour Dñyāndev, la vie, sans le Nom, est vaine,
C'est pourquoi il s'est engagé dans le Chemin de Rāmakṛṣṇa[6].

(1) Allusion au *tattva* énumérés par le système du *Samkhyā*. « les trois » sont *purusa, prakrti, manas,* « les cinq » sont les cinq éléments de base *prthvī, āpa, teja, vāyu, akāśa,* « les sept » ne semblent pas entrer dans le même système il s'agit peut-être des sept *padārtha* du *Nyāya-vaiśesika* — mais il existe d'autres interprétations possibles pour chacun de ces chiffres (ainsi les trois *guna,* les cinq *visaya,* les cinq *kārana,* etc) « Les dix » sont toujours les dix « sens » (cinq *jñānendrīya* et cinq *karmendrīya*), qui égarent le *jīva* et le menent à sa perte , les trois premiers chiffres évoquent le monde de la multiplicité ou s'égare le *jīva* empêtré dans les vaines subtilités des philosophies : il ne trouve pas le chemin de l'Unique mais aboutit toujours à la *melā* (« foire ») des sens, dont il reste prisonnier

(2) « Sans Hari », c'est-à-dire sans l'invocation du Nom de Hari, il ne peut découvrir « l'art » *(kalā)* de l'unique Réalité, ou de la « non-dualité », cf 15, 1 b *advaita-kusarī.*

(3) *taisē navhe nāma,* lit « le Nom n'est pas tel », certains commentateurs interprètent « le Nom ne se prête pas à ces analyses » (Jog), d'autres, comme Sakhare et Joshi « n'est pas si difficile [à comprendre] », Dhadaphale propose « n'est pas distinct de la divinité » (comme les choses précitées) , mais la teneur des trois autres *cārana* montre que c'est le sens « difficile, abstrus » qui convient ici · l'auteur contraste les abstruses et vaines distinctions des philosophes avec la simplicité et la rapidité de la « voie » du Nom, c'est-à-dire de l'invocation

(4) *ajapājapa,* « le *japa* non-récite » (silencieux ou interieur) est un terme technique du yoga tantrique il s'agit pour le yogi de répéter intérieurement le mantra *so'ham* avec chaque inspiration et expiration, ce qui conduit au blocage des souffles, et à l'immobilisation de l'esprit , HPV cite le *yoga-cudāmani* vv 31 et 33-34, pour une définition de l'*ajapājapa,* cf aussi Introd III § 1 et 8

(5) *ulātaprānācā* « le renversement des souffles », en les bloquant à l'intérieur du corps, puis en les forçant vers le haut par la voie des *nādī* (canaux), joue un rôle important dans la pratique du Hatha-yoga cet exercice a pour but d'« immobiliser » l'esprit *(manas)* Cf *supra* 18, 3 et note 4 , aussi Introd ch III § 8

(6) *yethe(m)* « ici », c'est-à-dire par la seule pratique du Nom, laquelle rend vaines toutes les pratiques du Hatha-yoga, consistant à renverser les souffles, etc

(7) *ramakrsnī(ṃ) pātha* · pour le loc -gén *rāmakrsnī(m),* cf Introd II, § 7 f) , le « chemin » *(pātha)* adopté par Dñyāndev c'est « Rāmakrsna », c'est-a-dire l'invocation de Rāmakrsna qui n'est autre que Hari faut-il voir là une allusion à une secte de ce nom *(« Rāmakrsna-pātha »)* dans laquelle Dñyāndev aurait été initie par Nivrtti ? Cf Introd. III, § 9

— 24 —

1. Litanies, austérités, pratiques, observances et règles morales, [à quoi bon ?][1]
   Ce Rāma [présent] en tous les êtres[2] est le prix de la tendresse[3]
2. Tiens-toi ferme à cette dévotion, rejette le doute,
   Sans cesse appelle Rāmakrṣṇa, en gémissant[4]
3. Caste, richesse, parenté, famille, noblesse, tout cela [qu'importe !]
   Hâte-toi d'adorer Hari avec tendresse
4. Dñyāndev a fixé son esprit et son cœur en Rāmakrṣṇa
   Et voici qu'il fait sa demeure au Paradis[5]

(1) Cf 5 1 et 12, 1

(2) *sarvāghaṭī(m) rāma* pour l'usage du mot *rāma* dans ce contexte, cf 15 3 et note 5, aussi Introd. III, § 5

(3) *bhāva-siddha* « obtenu par la dévotion » ou « la tendresse » *bhāva*, cf Introd III, § 7

(4) *ramakrsnī(ṃ) tāho nitya phodī* « crie pour [obtenir] Rāmakrsna », *tāho phodanem* signifie « crier en gémissant », « appeler à grands cris » (un être aimé absent) c'est l'expression même de l'angoisse de la séparation *(viraha)*, souvent attribuée à certains oiseaux aquatiques au cri pathetique L'expression peut paraître inattendue dans le présent contexte en effet, comme le remarque HPV, Rāmakrsna est omniprésent comment n'entendrait-il pas l'appel de son dévot ? Réponse « ce cri même exprime l'ardeur de la tendresse du dévot pour son Dieu bien que la mère soit présente à côté de l'enfant, celui-ci crie et appelle pour qu'elle le prenne dans ses bras » De même, tant que le désir de l'âme n'est pas devenu ardent comme une brûlure, elle ne peut espérer l'union divine On reconnaît ici la conception que la bhakti vishnouite se fait de *viraha-prema* « l'amour de la séparation », comme la forme la plus élevée de la bhakti (Introd III, § 7 et note 19), mais il semble que cette conception de la dévotion cadre mal avec les convictions *advaita* exprimées çà et là dans le Haripāth , cf Introd III, § 7

(5) Lit « il a fait sa demeure *(ghara)* au Vaikuntha » le parfait dévot est déjà au Paradis il vit dans la béatitude à jamais, cf 18 2 et note 3

— 25 —

1. Savoir ou non savoir[1], quand il s'agit de l'Adorable[2], c'est tout un,
   C'est par l'invocation [du Nom] qu'on obtient la Délivrance, sache-le bien![3]

2 [Partout où] l'on répète le Nom de Nārāyaṇa-Hari[4],
   Kaḷikāḷ[5] n'a pas d'accès.

3. Sa vraie nature échappe même au Veda[6] .
   Comment de [simples] créatures pourraient-elles la saisir?

4. Dñyāndev a cueilli le fruit de la louange de Nārāyaṇa[7] :
   Pour lui, désormais, le paradis est partout.

(1) *jānina neniva bhagavātī(m) nāhi* « pas de savoir ni de non-savoir en Bhagavān » · certains commentateurs interprètent *jāniva* par « *mī āhe* » (« je suis ») et *neniva* « *mī nāhī* » (« je ne suis pas »), le premier état étant un équivalent de *jāgrti,* « l'état de veille » et le second de *susupti,* « le sommeil profond » , HPR admet cette interprétation et ajoute que *jāniva* et *neniva* sont les deux aspects de la Connaissance, *jñāna,* HPV fait allusion à un passage du *Visnu-Purāna* (VI 5, 75) où il est dit que Visnu sait tout, y compris « science et ignorance » *(vidyāvidyā)* Mais ces explications philosophiques ne paraissent pas nécessaires dans le présent contexte, car le sens est clair « savoir et ignorance ne comptent pas devant Dieu », c'est-à-dire les savants ne sont pas plus avancés dans la voie de la Délivrance que les ignorants

(2) *bhagavātī(m)* seule mention de *Bhagavān* « l'Adorable » dans le Haripāth qui préfere d'autres vocables vaisnava, en particulier « Hari » et « Ramakrsna » , *bhagavān* ici semble en rapport avec la distinction entre *jñāna* et *ajñāna*

(3) *pāhī(m)* *sadā* « vois », « toujours » simples intensifs

(4) Si l'on accepte la lecture donnée par le manuscrit A *akhāda karī vācā,* il faut traduire « Répète sans cesse l'invocation du Nom »

(5) Pour Kaḷikāl, et là frayeur que lui inspirent les dévots de Hari, cf 14. 1 et note 2.

(6) *tethīla pramāna nenave vedāsī pramāna* « preuve évidence, témoignage » (cf 27 6 a), est un terme philosophique ; l'auteur veut dire que le Veda (c'est-à-dire la Révélation, la *śruti*) ne saurait fournir de témoignage valable sur la nature de l'Être suprême cet Être insondable n'est pas accessible par la connaissance *(jñāna),* mais seulement par la pratique de l'invocation du Nom , la plupart des commentateurs glosent *pramāna* par *svarūpa, mukhya vastu,* ou encore *tattva* Pour le rôle attribué aux Veda et Śāstra dans le Haripāth, cf Introd III, § 8

(7) On peut prendre aussi *pātha* comme équivalent de instr sg *pathe(m)* (cf Introd II, § 6 1), et comprendre « Grâce au *haripātha,* Dñyāndev a recueilli le fruit [de l'existence], à savoir que »

— 26 —

1. Attache-toi fermement au Nom [qui est] l'Unique Réalité[1], O Esprit,
Et Hari aura pitié de toi[2].

2 Ce nom est aisé [à prononcer] · « Rāmakṛṣṇa-Govinda »
Dans la détresse invoque-le d'une voix frémissante[3].

3. Il n'y a pas d'autre réalité que le Nom :
Gardez-vous de vous égarer en d'autres chemins ![4]

4. Dñyāndev a fait vœu de silence[5] . il porte son chapelet dans son cœur[6] ·
C'est là qu'il invoque le Nom de Hari, sans cesse

(1) Cf 21 3 et note 5

(2) *harisī karunā, yeīla tujhī* *karuna* « pathos », « émotion de pitié » prend ici le sens de *dayā* « compassion » Hari est essentiellement miséricordieux, *dayāla*, cf 7 3 c , le vers suivant confirme qu'il s'agit bien d'appeler la miséricorde du dieu , celui-ci se laisse toujours toucher par l'appel angoissé de son dévot en détresse, cf. 10 2 et note 2

(3) *jape(m) ādhī(m)* la plupart des commentateurs interprètent *ādhi(ṃ)* comme *ādi(m)* « au commencement », c'est-à-dire « sans tarder » , mais ce sens ne paraît pas satisfaisant , *ādhi* signifie « angoisse », « détresse » c'est cette angoisse qui fait trembler la voix *(sadgada)* du suppliant, cf 24 2 et note 4

(4) Le seul vrai « Chemin », c'est le « Chemin de Rāmakrsna » *(rāmakrsna-pātha*, cf 23 4 b et note 7 , aussi la « Voie de Hari ») *harivāta*, cf 18 3 et note 5

(5) Lit « Dñyāndev est un *maunī* » ; le *maunī*, « silencieux », est celui qui observe le silence en vertu d'un vœu de silence, *maunya, mauna-vrata* (cf 9 4 c et note 7), exercice ascétique couramment pratiqué par les yogi et *sādhaka* de diverses sectes

(6) *japamāla ātarī(m)* le *japamāla* est le chapelet de bois (pour les Vaisnava, ce chapelet est fait de bois de *tulasī*) dont se sert le yogi ou le dévot pour scander son *japa:* ce *japa* consiste en la répétition d'un *mantra*, réduit souvent à un ou deux noms de la divinité favorite, ou à une breve formule ésotérique (cf Introd III, § 1) Le Hatha-yoga souligne la supériorité du *japa* « silencieux » ou intériorisé *(ajapājapa)*, cf 23 3 et note 4) ; Dñyāndev déclare que le vrai bhakta porte son *japamāḷa* « à l'intérieur », c'est-à-dire dans son âme ; cf Introd III, § 8

— 27 —

1. Cette ambroisie exquise [du Nom], cherche-la partout, dans tous les Śāstra[1],
Hâte-toi sans perdre un instant[2] !

2. Tout ce monde n'est que vaine agitation,
Sans [le Nom de] Hari, ce n'est qu'un perpétuel va-et-vient[3] en pure perte !

3. Chasse tout orgueil[4], débarrasse-toi de toute illusion,
Ne te laisse pas prendre au piège des sens[5]

[4.][6] Par la répétition du *mantra* du Nom[7], des millions de péchés seront effacés :
Reste donc fermement attaché[8] au Nom de Rāmakṛṣṇa !

[5.] Ne t'attache pas aux pèlerinages et aux observances, mais remplis-toi de compassion[9],
Fais de Hari l'hôte de la douceur et de la paix[10].

(1) *sarvaśāstrī(ṃ) nivādī(ṃ)* lit « Cueille dans tous les Śāstra » ; le Nom divin est la « fine fleur » des Śāstra, l'essence et le trésor caché de toutes les Écritures, comme le beurre est l'« essence » du lait, cf 2 2 a *navanīta*

(2) *ardhaghadī* « un demi-*ghadī* », c'est-à-dire la moitié de 24 minutes

(3) *laṭikā vevhāra, sarva hā sāsāra, vāyā yerajhāra* le va-et-vient des renaissances se prolonge à l'infini, pour ceux qui n'ont pas pris refuge dans le Nom de Hari, comme les vagues de l'océan du *sāsāra*

(4) *nijavṛttī kādhī(m)* le terme *nijavṛtti* est ambigu Pangarkar glose « la disposition qui consiste à se considérer soi-même comme identique à l'*ātmarāma* » , mais *nijavṛtti* peut signifier aussi *nijadharma* ou *ātmadharma* le mot est pris dans ce sens dans *Jrī* III 111 a et 116 a , quant au verbe *kādhaṇẽ*, qui signifie « extraire, tirer », il a plus généralement le sens de « ôter, se débarrasser de » , nous pensons qu'il faut interpréter *nijavṛtti* comme un équivalent de *ahaṃbuddhi* ou *ahaṃbhāva* « égoïsme, orgueil » sens qui convient à la teneur générale de la strophe

(5) *īdriya sākadī(m) lapo nako* la plupart des manuscrits donnent la lecture *īdriyā sāvadī* ou *īdriyāsi āvadī*, ce qui ne donne aucun sens plausible, en dépit des efforts des commentateurs pour interpréter *sāvadī* Seul O donne la variante *sākadī(m)* de *sākad* « situation difficile, inextricable », le verbe *lapane* signifie « se cacher » ou « s'empêtrer , dans une affaire difficile ou scabreuse c'est évidemment le dernier sens qui convient ici ; une autre traduction possible serait « Ne te laisse pas prendre dans le bourbier des sens »

(6) Les deux vers suivants (5-6) sont probablement interpolés, cf 8 5-6 et Introd II, § 5

(7) *japa* est pour l'instr sg *jape(ṃ)*, cf Introd II, § 6, i)

(8) *rāmakṛṣṇī(ṃ) sākalpa, ghālonī rāhe(m)* lit « Reste ayant fixé ta résolution (ou ton désir) sur Rāmakṛṣṇa » , cependant *sākalpa* désigne aussi la déclaration solennelle d'intention (le « vœu ») qui précède un rite sacré c'est peut-être le sens ici Il faudrait alors comprendre , « Reste attaché à ton « vœu » de dévotion à Rāmakṛṣṇa »

(9) *tīrthavrata-bhāva nā, bhāva dharī(m) karuṇa* éditeurs et commentateurs ont lu *bhāvanā* au lieu de *bhāva nā*, il leur faut alors suppléer une négation, ou sous-entendre un verbe signifiant « rejeter » , *tīrthavrata-bhāva* s'oppose à *karuṇa-bhāva*, signifiant ici non la dévotion ou la tendresse, mais la disposition intérieure, l'attitude profonde (cf *dvaita-bhāva* 15. 1 b) , le style affecté de ces deux ovī interpolés contraste avec le style simple et direct des quatre autres ovī de la strophe.

(10) *śāti-dayā pāhunā, harī karī(m)* · *dayā* et *śāti* sont caractéristiques du dieu Viṣṇu-Hari, comme du Bouddha, et doivent se retrouver aussi chez tous ses dévots , tous les manuscrits ont la lecture *karī(ṃ)* (imp 2 sg), mais on attendrait plutôt *hoy*, « il est ».

6. Le témoignage de Dñyāndev [s'appuie sur] la sagesse de Nivṛtti[11] ·
En vérité, cette herbe magique[12] [qui procure] la *samādhi*, c'est
l'invocation [du Nom][13] de Hari[13].

(1) *jñānadeva pramāna, nivṛttidevī(m) jñāna* c'est sur la « Connaissance » ou la « sagesse » *(jñāna)* de Nivrtti, son Guru, que s'appuie Dñyāndev autrement dit, c'est sur la « preuve » *(pramāna)* de l'autorité infaillible du Satguru et non sur la *śruti* (révélation écrite) que la Religion du Nom est basée.

(2) *samādhī-sājīvana* le *samjīvana* est une plante magique censée rendre la vie à un mourant ou à un mort Il en est question dans la légende du Rāmāyana (VI) ou Hanumān va chercher la plante *samjīvana* pour ranimer Lakṣmana. L'invocation du Nom de Hari *(haripātha)* est censée procurer cette vie transcendante, assimilée à une « résurrection » qu'est la *samādhi* de Hari (ou « en Hari »), cf 13 1 a *samādhi harīcī*, identifiée au *samasukha*).

(3) Ce dernier ovī du Haripāth en forme la conclusion Un grand nombre de manuscrits, et la vulgate moderne, donnent une variante *haripātha* au lieu de *nāmapātha*, « l'invocation du Nom [de Hari] ».

INDEX VERBORUM

APPENDICE A

ANALYSE PROSODIQUE DU HARIPĀṬH

Abh	Ovī	Nombre d'akṣara dans les carana a, b, c, d	Rimes
1	1	6+6+6+4	a, b, c : *-rī*
	2	6+6+6+4	a, b, c : *-nā, -ṇā*
	3	6+6+7+4	a, b, c : *-rī*
	4	6+6+6+5	a, b, c : *-ne*
2	1	6+7+7+5	a, b, c : *-ṇa*
	2	7+6+6+4	a, b, c : *-ṭā, -thā*
	3	6+6+6+5	a, b, c : *-mā*
	4	6+6+7+4	a, b, c : *-tha, ṭa*
3	1	6+6+7+4	a, b, c : *-ra*
	2	6+6+6+4	a, b, c : *-na, -ṇa*
	3	7+7+7+4	a, b, c : *-ra*
	4	6+6+6+5	a, b, c · *-nī*
4	1	6+6+6+4	a, b, c *-ktī*
	2	6+6+7+5	a, b, c : *-ta*
	3	6+7+7+5	a, b, c . *-sī*
	4	6+7+6+4	a, b, c . *-ne*
5	1	6+6+6+5	a, b, c : *-dhī*
	2	6+6+7+4	a, b, c : *-vo, -ho, -bho*
	3	7+7+6+5	a, b, c *-ta*
	4	7+6+6+5	a, b, c . *-ta*
6	1	6+6+6+4	a, b, c · *-lā*
	2	6+6+6+4	a, b, c : *-tī*
	3	6+6+6+4	a, b, c : *-lā*
	4	6+6+6+4	[a], b, c . *-nī*
7	1	6+6+6+5	a, b, c *-ne*
	2	6+7+7+4	a, b, c *-ta*
	3	6+7+7+5	[a], b, c . *-āḷa*
	4	7+6+6+4	a, b, c *-na, -ṇa*
8	1	6+6+7+4	a, b, c · *-tī*
	2	6+6+6+4	a, b, c . *-cā*
	3	6+6+6+4	[a], b, c · *-na*
	4	6+6+6+5	b, c *-lī*
	5	6+6+6+4	b, c : *-lā*
	6	6+6+6+5	b, c *-bha*

Abh.	Ovī	Nombre d'akṣara dans les caraṇa a, b, c, d	Rimes
9	1	6+6+6+5	a, b, c . *-na, -na*
	2	7+7+6+5	a, b, c · *-ḷa, -ḷha*
	3	6+6+6+5	a, -, c : *-na, -na*
	4	6+6+6+4	[a], b, c *(-ne), -na*
10	1	6+6+6+5	a, b, c . *-mī*
	2	6+6+7+5	b, c . *-yā*
	3	6+6+6+4	b, c · *-ka*
	4	6+7+6+4	b, c : *-ce*
11	1	6+7+6+4	b, c *-sī*
	2	6+6+6+5	b, c . *-le*
	3	6+6+6+4	b, c *-dha*
	4	6+7+6+5	b, c *-rtha*
12	1	6+6+6+4	b, c · *-dhī*
	2	6+6+6+5	a, b, c *-le*
	3	6+6+6+5	b, c . *-rī*
	4	6+6+6+4	b, c *-na, -na*
13	1	6+6+6+4	b, c . *-na*
	2	6+6+6+5	b, c *-je*
	3	6+7+7+4	a, b, c *-dhī*
	4	6+7+6+4	b, c *-na*
14	1	6+6+6+5	b, c · *-sī*
	2	7+7+6+5	b, c . *-pa*
	3	6+6+6+4	b, c *-cā*
	4	6+6+6+4	b, c · *-me, -ma*
15	1	6+6+6+5	a, b, c . *-rī*
	2	6+6+6+4	b, c *-rī*
	3	6+6+6+5	b, c · *-ka*
	4	6+6+6+4	b, c *-mā*
16	1	6+6+6+4	b, c *-bha*
	2	6+6+6+5	b, c *-lī*
	3	6+6+6+4	b, c *-lā*
	4	6+6+6+4	b, c *-sā*
17	1	6+6+6+4	b, c *-ī (ya)*
	2	6+7+7+5	b, c *-pa*
	3	6+6+6+5	b, c . *-ra*
	4	6+7+7+4	b, c *-le*
18	1	7+7+6+4	a, b, c *-na, -na*
	2	6+6+6+4	a, b, c *-le*
	3	6+7+7+4	a, b, c *-lā*
	4	6+7+7+4	a, b, c *-ḍī*
19	1	7+6+6+4	a, b, c . *-na, -na*
	2	6+6+6+4	a, b, c *-ma*
	3	6+6+6+6	a, b, c : *-le*
	4	6+7+6+4	a, b, c *-tra*
20	1	6+6+7+4	b, c · *-ḍī*
	2	6+6+7+4	b, c . *-me, -ma*

Abh.	Ovī	Nombre d'akṣara dans les caraṇa a, b, c, d	Rimes
	3	6+6+6+4	a, b, c -yā
	4	6+6+6+4	b, c : -ma
21	1	6+6+6+4	b, c : -hī
	2	6+7+7+4	b, c · -na
	3	6+6+7+4	b, c -cī
	4	6+6+6+4	b, c -ṭha
22	1	6+6+6+5	b, c -bha
	2	6+6+6+4	a, b, c -rī
	3	6+6+6+4	b, c . -ṇā
	4	6+6+7+4	b, c -ḍa
23	1	6+6+6+4	b, c · -ḷā
	2	6+7+6+5	b, c -ṣṭha
	3	6+6+6+5	b, c : -cā
	4	6+6+6+4	b, c · -tha
24	1	6+6+6+5	a, b, c · -ma
	2	6+6+6+4	a, b, c -vo, -ho
	3	6+6+6+5	a, b, c · -ta
	4	6+6+6+4	a, b, c . -nī
25	1	6+6+6+4	b, c . -hī
	2	6+6+7+4	b, c : -cā
	3	6+6+6+4	b, c : -sī
	4	6+6+6+4	b, c . -tha
26	1	6+6+6+5	b, c . -nā, -nā
	2	6+7+7+4	b, c · -da
	3	7+6+7+4	b, c -thā
	4	6+7+6+4	b, c -rī
27	1	6+7+6+4	a, b, c · -dī
	2	6+6+6+4	a, b, c -āra
	3	6+6+6+4	a, b, c : -ḍhī, -dī
	4	6+7+7+5	a, b, c -pa
	5	7+7+7+4	a, b, c . -nā, -nā
	6	7+7+7+4	a, b, c · -na, -na

Ovī parfaits (a, b, c riment) Abh 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, [8], 18, 19, 24, 27.

Abh 8 ovī 1-2-3
— 12 — 2
— 13 · — 3
— 15 : — 1
— 20 — 3
— 22 · — 2

APPENDICE B

TABLE DES INCIPIT

तीर्थव्रत भावना	$27._{5}$ [A.$27._{4}$, Av. $27._{5}$]
तेथिल प्रमाण	$25._{3}$ [A. $23._{3}$, G. $24._{3}$, Av. $25._{3}$]
ते नाम सोपा रे	$26._{2}$ [A. $24._{2}$, G. $25._{2}$, Av. $26._{2}$]
तैसे नव्हे नाम	$23._{2}$ [A. $21._{2}$, G. $22._{2}$, Av. $23._{2}$]
त्या नरा लाधले	$18._{2}$ [Av. $18._{2}$]
त्रिगुण आसार	$3._{1}$ [Av. $3._{1}$]
त्रीवेणी संगमी	$10._{1}$ [Av. $10._{1}$]
देवाचिये द्वारीं	$1._{1}$ [Av. $1._{1}$]
द्वैताची झाडणी	$9._{3}$ [Av. $9._{3}$]
न सोडि रे भाव्हो	$24._{2}$ [A. $26._{2}$, G. $23._{2}$, Av. $24._{2}$]
नाममंत्र जप	$27._{3}$ [Av. $27._{3}$]
नामसंकीर्तन	$20._{1}$ [A.$25._{1}$, E, F, G, H, J $19._{1}$, Av. $20._{1}$]
नामापरते तत्त्व	$26._{3}$ [A. $24._{3}$, G. $25._{3}$, Av. $26._{3}$]
नामामृत गोडी	$8._{4}$ [Av. $8._{4}$]
नामासि विन्मुख	$10._{2}$ [Av. $10._{2}$]
नारायण हरि । उच्चार–	$25._{2}$ [A. $23._{2}$, G. $24._{2}$, Av. $25._{2}$]
नारायण हरि । वाचे–	$22._{2}$ [A $20._{2}$, G, L.$21._{2}$, F. $22._{2}$, Av. $22._{2}$]
नाहि ज्यासि भक्ति	$7._{2}$ [Av. $7._{2}$]
निर्गुण सगुण	$3._{2}$ [Av. $3._{2}$]
नित्यरामनामी	$22._{1}$ [A. $20._{1}$, G, L. $21._{1}$, Av. $22._{1}$]

योग-याग-विधी	5.$_{1}$ [Āv. 5.$_{1}$]
रामकृष्ण-उच्चार	14.$_{2}$ [Āv. 14.$_{2}$]
रामकृष्ण-नाम	21.$_{2}$ [Āv. 21.$_{2}$]
रामकृष्ण नामे	16.$_{2}$ [Āv. 16.$_{2}$]
रामकृष्ण वाचा	8.$_{2}$ [Āv. 8.$_{2}$]
लटिका वेव्हार	27.$_{2}$ [Āv. 27.$_{2}$]
विष्णुवीण [जाण]	9.$_{1}$ [Āv. 9.$_{1}$]
वेदशास्त्रपुराण	19.$_{1}$ [A. 22.$_{1}$, E, F, H, J 20.$_{1}$, G. 26.$_{1}$, Āv. 19.$_{1}$]
संतांची संगती	8.$_{1}$ [Āv. 8.$_{1}$]
सत्वर उच्चार	8.$_{5}$ [Āv. 8.$_{5}$]
समबुद्धी घेता	15.$_{2}$ [Āv. 15.$_{2}$]
समाधी हरिची	13.$_{1}$ [Āv. 13.$_{1}$]
सर्वत्र सुख-गोडी	27.$_{1}$ [Āv. 27.$_{1}$]
सर्वाघटी राम	15.$_{3}$ [Āv. 15.$_{3}$]
सात-पाच-तीन	23.$_{1}$ [A. 21.$_{1}$, G. 21.$_{1}$, Āv. 23.$_{1}$]
साधुबोध जाला	6.$_{1}$ [Āv. 6.$_{1}$]
सायास करिसी	4.$_{3}$ [Āv. 4.$_{3}$]
सिद्धि-बुद्धि-धर्म	16.$_{3}$ [Āv. 16.$_{3}$]
सिद्धि-रिद्धि-निधी	13.$_{3}$ [Āv. 13.$_{3}$]
हरि-उच्चारणी । अनंत	11.$_{1}$ [Āv. 11.$_{1}$]

ज्ञानदेवा गोडी । संगती	6.$_4$ [Av. 6.$_4$]
ज्ञानदेवा गोडी । हरिनामाची	18.$_4$ [Av. 18.$_4$]
ज्ञानदेवा जीणे	23.$_4$ [A, G, L. 21.$_4$, Av. 23.$_4$]
ज्ञानदेवा ध्यानी । रामकृष्ण मनी । आनंत	3.$_4$ [Av. 3.$_4$]
ज्ञानदेवा ध्यानी । रामकृष्ण मनी । वैकुंठ	24.$_4$ [A. 26.$_4$, G. 23.$_4$, Av. 24.$_4$]
ज्ञानदेवा पाठ	2.$_4$ [Av. 2.$_4$]
ज्ञानदेवा प्रमाण । आत्मा	7.$_4$ [Av. 7.$_4$]
ज्ञानदेवा प्रमाण । निवृत्ती	27.$_6$ [Av. 27.$_6$]
ज्ञानदेवा फळ	25.$_4$ [A. 23.$_4$, G. 24.$_4$, Av. 25.$_4$]
ज्ञानदेवा सांग	21 $_4$ [A 19.$_4$, E. 21.$_4$, L. 22.$_4$, Av 21.$_4$]
ज्ञानदेवी चीत	15 $_4$ [Av 15 $_4$]
ज्ञानदेवी मंत्र	19 $_4$ [A. 25.$_4$, E, F, H, J. 20.$_4$, G. 26.$_4$, Av. 19.$_4$]
ज्ञानदेवी [मन]	13.$_4$ [Av. 13.$_4$]
ज्ञानदेवी [येइना]	20.$_4$ [A. 22.$_4$, E, F, G, H, J. 19.$_4$, Av. 20.$_4$]
ज्ञानदेवी राम	16.$_4$ [Av. 16 $_4$]

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Imprimerie A. Bontemps, Limoges (France) — Dépôt légal . 3e trimestre 1969